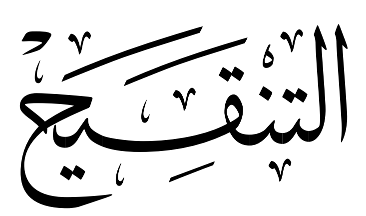

التنقيح



تَعليقَةٌ مُوَسَّعَةٌ عَلىٰ فَرائِدِ الأُصُولِ
لِلشَّيْخِ الأَنصارِيّ قدّس سرّه

الجزء الخامس

تأليف

السّيّد محمّد سعيد الطّباطبائي الحكيم (مدّ ظله)



الطبعة الأولى
١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م



المقامُ الثاني
في الاستصحابْ

المقام الثاني

في الاستصحاب

الاستصحاب لغة واصطلاحاً

وهو لغة: أخذ الشيء مصاحباً(١)، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

اللهم أعن ووفق وسدد يا أرحم الراحمين.

(١) الظاهر ان الأخذ غير دخيل في المعنى، لعدم دخله لا في مادة الاستصحاب ولا في هيئته.

أما المادة فلوضوح أن الصحبة قد لا تكون مع الأخذ كصحبة الرفيق في الطريق.

نعم قد تتوقف عليه خارجاً لخصوصية في المستصحب، لكونه مما لا يستقل بنفسه، كما في استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ونحوه.

وأما الهيئة فعدم دخل الأخذ فيها أوضح ضرورة صدقها مع ما لا يقبل

يؤكل لحمه في الصلاة.

وعنـد الأصوليين عـرف بتعاريف(١)، أسـدها وأخصرها: (إبقاء مـا كان)، والمراد بالإبقاء الحكـم بالبقاء، ودخل الوصف(٢) في الموضوع مشـعر بعليتـه للحكم، فعلة الإبقاء هو أنـه كان(٣)، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

الأخذ كالاستعجال والاستعمار واستصحاب الصديق والاستقذار والاستهجان وغيرها.

ثم إن هيئة الاستفعال:

تارة: تفيد جعل المادة وتحقيقها خارجاً، كما في استصحاب الصديق واستعمال الشيء واستعمار الأرض.

وأخرى: تفيد طلب المادة، كما في الاستغفار والاسترضاء.

وثالثة: تفيد ادعاء المادة والحكم بها والبناء عليها، كما في الاستحسان والاستقذار والاستهجان اما الاستصحاب في المقام فلا يبعد رجوعه إلى الوجه الثالث، من حيث ان مقتضاه الحكم بمصاحبة المتيقن السابق في الزمان اللاحق وعدم انقطاعه بانقطاع اليقين.

نعم ربما يرجع المعنى الثالث إلى المعنى الأول بتكلف تنزيل الوجود الادعائي منزلة الوجود الحقيقي. فلاحظ.

(١) قال بعض المحشين: «بلغت إلى نيف وعشرة».

(٢) وهو وصف الموضوع بأنه كان.

(٣) لكن المستفاد من دليله ان العلة العلم بأنه كان لا مجرد سبق وجوده، فالعلم في المقام مقوم للموضوع لا كاشف عنه وطريق له. ويأتي بعض الكلام في ثمرة ذلك في الأمر الخامس إن شاء الله تعالى.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً(١) على ثبوته في الزمان الأول»، بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال: إن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

تعريف صاحب القوانين والمناقشة فيه

وأزيف التعاريف تعريفه بأنه: «كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»(٢)، إذ لا يخفى(٣) أن كون حكم أو وصف كذلك، هو محقق مورد الاستصحاب ومحله، لا نفسه.

ولذا صرح في المعالم ـ كما عن غاية المأمول ـ: بأن استصحاب الحال، محله أن يثبت حكم في وقت، ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب؟ انتهى.

توجيه تعريف القوانين

ويمكن توجيه التعريف المذكور(٤): بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة(٥)، وليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم،

---

(١) هذا قد يشعر بكون الثبوت في الزمان السابق دليلاً وامارة على ثبوته في الزمان اللاحق.

وهو مبني على كون الاستصحاب من الامارات والتحقيق انه من الأصول، لانحصار الدليل عليه في الأخبار الظاهرة في ذلك كما يتضح في محله.

(٢) حكي هذا التعريف عن المحقق القمي قدس سره.

(٣) بيان لوجه بطلان التعريف المذكور.

(٤) وهو التعريف المحكي عن المحقق القمي قدس سره.

(٥) يعني: أن التعريف المذكور إنما صدر ممن يرى أن الاستصحاب من الأدلة لا من الأصول.

والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق(١)، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره قدس سره.

عدم تمامية التوجيه المذكور

لكن فيه: أن الاستصحاب ـ كما صرح به هو قدس سره في أول كتابه ـ إن اخذ من العقل كان داخلا في دليل العقل، وإن اخذ من الأخبار فيدخل في السنة، وعلى كل تقدير، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان(٢)، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لاحقا لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين(٣).

تعريف شارح المختصر

نعم ذكر شارح المختصر(٤): «أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

---

(١) ما ذكره قدس سره لو تم فانما يتم في اليقين السابق، دون الشك اللاحق، لوضوح ان الشك اللاحق لا أثر له في الظن بالبقاء.

(٢) وأما اليقين السابق فهو أمر حقيقي تكويني، لا دخل لحكم العقل فيه، بل يكون هو موضوعاً لحكم العقل المذكور.

(٣) هذا وإن كان مسلماً، إلا أنه مبني على عدم كون الاستصحاب بنفسه أمارة الحكم، وإنما هو نفس الحكم، أما لو قيل بأنه بنفسه أمارة تعين ما سبق من تعريفه بنفس اليقين في الزمان السابق.

(٤) وهو العضدي في شرحه لمختصر ابن الحاجب.

فـإن كان الحـد هـو خصـوص الصغـرى(١) انطبق عـلى التعريف المذكـور(٢)، وإن جعـل خصـوص الكـبرى(٣) انطبـق عـلى تعاريـف المشهور(٤).

تعريف صاحب الوافية

وكأن صاحـب الوافيـة اسـتظهر منـه كـون التعريـف مجمـوع المقدمتين(٥)، فوافقه في ذلك، فقال: الاسـتصحاب هو التمسـك بثبوت مـا ثبـت في وقت أو حـال على بقائه فيـما بعد ذلك الوقـت أو في غير تلك الحال، فيقال: إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق، انتهى. ولا ثمرة مهمة في ذلك(٦).

---

(١) وهي قوله: «إن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه».

(٢) وهو تعريف المحقق القمي قدس سره.

(٣) وهي قوله: «كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

(٤) هذا لا يخلو عن اشكال، لأن تعاريف المشهور راجعة إلى أنه نفس الحكم بالبقـاء والحكـم المذكور ليس عـين الظن بالبقـاء ـ الذي هو مفاد الكـبرى ـ بل هو مترتب على الظن المذكور. فلاحظ.

(٥) ظاهـر كلام الوافيـة أن الاسـتصحاب نفـس الحكم بالبقـاء الراجع إلى التمسك بثبوت الشيء في حال على بقائه فيما بعد ذلك الحال.

وأمـا القياس الذي ذكره فظاهره أن الصغرى مذكورة تمهيداً للاسـتصحاب الذي هو الكبرى، فيكون راجعاً إلى تعريف المشهور. فتأمل جيداً.

(٦) لوضوح ان عنوان الاستصحاب لم يؤخذ في لسان أدلته، وإنما هو عنوان اصطلاحـي ماخوذ من مفاد الأدلة، فالنزاع فيه راجع إلى النزاع في الاصطلاح لا في مفاد الأدلة، ولا ثمرة في ذلك.

بقي الكلام في أمور:

الأول

هل الاستصحاب أصل عملي أو أمارة ظنية؟

أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ـ نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال ـ مبني على استفادته من الأخبار(١)، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني(٢)اجتهادي، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما.

---

(١) فإنه حينئذٍ يكون أصلاً تعبدياً غير ملحوظ فيه الكشف.

اللهم إلا أن يقال: المستفاد من الأخبار الاشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وامضاؤها، وهي قضية عدم نقض اليقين بالشك، فلو فرض كون القضية المذكورة مبنية على الامارية والكشف كانت الأخبار دالة على حجية تلك الامارة، ولا يكون حينئذٍ الاستصحاب المستفاد من الأخبار اصلاً، كما هو الحال فيما دل على امضاء قاعدة اليد، فإنه لو فرض كون اليد من الامارات عند العقلاء كان مفاد تلك الأدلة أماريتها وحجيتها ولا تكون أصلاً.

(٢) هذا ممنوع إذ لا يبعد كونه حينئذٍ أصلاً عقلائياً أو حكماً عقلياً في مقام العمل، نظير حكم العقل بلزوم الاحتياط مع الشك في القدرة وبالبراءة مع الشك في التكليف، من دون أن يبتني على كونه أمارة، فيكون نظير قاعدة المقتضي عند الشك

المختار كونه من الأصـول العملية

وحيـث إن المختـار عندنا هـو الأول، ذكرنـاه في الأصـول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشـكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر ـ كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم ـ كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر في العدة ـ انتصارا للقائل بحجيته ـ ما روي عن النبي ﷺ من: «أن الشـيطان ينفخ بين أليتي المصلي فـلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسـك بالأخبـار الصحيحة العامة المعـدودة ـ في حديث الأربعمائة ـ من أبواب العلوم(١).

وأول من تمسك بهذه الأخبار ـ فيما وجدته ـ والد الشيخ البهائي قدس سره، فيـما حكي عنه في(٢)العقد الطهماسـبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشـارح الدروس، وشاع بين من تأخر عنهم.

في المانع فإنها ـ لو تمت ـ من الأصول العقلائية غير المبنية على الكشف والامارية على عدم وجود المانع.

ومنه يظهر انه لا مجال لقياس الاسـتصحاب بالاسـتقراء والقياس، لوضوح كون الكاشفية ملازمة لهما سواءً كانا ظنيين أم قطعيين. فلاحظ.

(١) لا تخلو هذه العبارة عن غموض، وكذا عبارة بعض أعاظم المحشين قدس سره حيث قال: « المعدود بعضها في حديث الأربعمائة ».

(٢) متعلق بقوله: « تمسك... » لا بقوله: « حكي عنه ».

نعم، ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه، بـ: «عدم نقض اليقين إلا باليقين».

وهذه العبارة، الظاهر أنها مأخوذة من الأخبار(١).

---

(١) ذكر بعض أعاظم المحشين قدس سره أن الإتفاق في التعبير مع الروايات لا يدل على الاستناد إليها، والا فالتعبير بذلك موجود في كلام الشيخ قدس سره في مواضع من مبسوطه... إلى آخر ما ذكره وهو في محله كما اعترف به المصنف قدس سره حيث حكى عن الحلي أنه عبر عن قاعدة اليقين بالعبارة المذكورة عنهم في روايات الاستصحاب، ثم ذكر أن تعبيره بذلك لا يدل على أخذه لها من تلك الروايات فراجع ما يأتي منه قدس سره في الشرط الثاني لجريان الاستصحاب في الخاتمة.

الثاني

الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية

إن عد الاستصحاب ـ على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن ـ من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم، باعتبار(١) أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقا ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية(٢)، والكبرى عقلية ظنية، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء ـ نظير المفاهيم والاستلزامات ـ من العقليات الغير المستقلة(٣).

---

(١) خبر (إن) في قوله: «إن عدّ الاستصحاب...».

(٢) كون الصغرى شرعية موقوف على أن موضوع الاستصحاب نفس ثبوت الحكم سابقاً، أما بناءً على ان موضوعه اليقين بالثبوت سابقاً، فالصغرى ليست شرعية، بل متفرعة على حكم شرعي. فلاحظ.

(٣) الأحكام العقلية المستقلة هي الأحكام أو المدركات العقلية التي يثبت بها الحكم الشرعي بلا توسط جعل شرعي أو غيره، كحكم العقل بقبح الظلم وحسن

....

العدل، والأحكام العقلية غير المستقلة هي الأحكام العقلية التي لا يثبت بها وحدها الحكم الشرعي بل بتوسط جعل شرعي أو غيره، كباب الملازمات العقلية، مثل ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته وحرمة ضده، فإن اثبات وجوب خصوص مقدمة شرعية كالوضوء مشروط بثبوت وجوب ذي المقدمة شرعاً، والا فمجرد الملازمة لا ينهض به، لأن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها. والاستصحاب في المقام كذلك، لأن اثبات الحكم الشرعي في الزمان اللاحق موقوف مع الحكم العقلي المذكور على ثبوته شرعاً في الزمان السابق. فلاحظ.

ومنه يظهر الحال في مثل المفاهيم وانها ليست من المستقلات، فإن العقل إنما يحكم بلزوم ارتفاع الحكم عند ارتفاع علته التامة، واثبات الحكم الشرعي بذلك موقوف على اثبات ظهور القضية الشرطية في علية الشرط للجزاء مثلاً.

نعم ليس ذلك أمراً شرعياً، بل ظهوراً عرفياً، وعلى كل حال فالعقل لا يستقل باثبات الحكم الشرعي وما ذكرناه هنا تابعنا فيه بعض أعاظم المحشين في الجملة. فراجع وتأمل جيداً.

الثالث

هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟

أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجية القياس والاستقراء.

بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي قدس سره في القوانين وحاشيته: من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً(١)، لا عن دليلية الدليل.

وعلى ما ذكره قدس سره، فيكون مسألة الاستصحاب ـ كمسائل حجية الأدلة الظنية، كظاهر الكتاب وخبر الواحد(٢)ونحوهما ـ من المبادئ

(١) إذ حينئذٍ يكون البحث عن دليلية الدليل بحثاً عما يتقوم به موضوع علم الأصول فيكون من المبادئ، لا بحثا عن عوارضه الذاتية الثابتة له بوصف كونه موضوعاً كي يدخل في مسائل العلم.

(٢) لكن تقدم من المصنف قدس سره في مسألة خبر الواحد تقريب دخولها في المسائل الأصولية حينئذٍ، بدعوى: ان البحث فيها بحث عن ثبوت السنة بخبر

التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم تتبين في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصورية.

نعم ذكر بعضهم(١): أن موضوع الأصول ذوات الأدلة(٢) من حيث يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية.

ولعله موافق لتعريف الأصول بأنه: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية من أدلتها)(٣) .

بناءً على كونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض

وأما على القول بكونه من الأصول العملية، ففي كونه من المسائل الأصولية غموض، من حيث إن الاستصحاب حينئذٍ قاعدة مستفادة من السنة، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة(٤)، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة(٥)، والمسألة الأصولية هي التي

الواحد، فهو بحث عن عوارض السنة بعد الفراغ عن دليلتيها. فراجع.

(١) كما هو المحكي عن صاحب الفصول قدس سره.

(٢) فيكون البحث عن دليليتها بحثا عن عوارض الموضوع، فيدخل في العلم ولا يكون من المبادئ.

(٣) لأن دليلية الدليل ممّا يتوقف عليه استنباط الأحكام الفرعية.

(٤) كي يكون بحثا عن عوارض الموضوع ويدخل في العلم.

(٥) لكن إذا فرض كون القواعد المذكورة مما يترتب عليه استنباط الأحكام الفرعية ـ كما في الاستصحاب ـ كانت داخلة في التعريف المتقدم للمسألة الأصولية.

وإن كان لا يلائم فرض كون الموضوع هو الأدلة بناءً على أن الموضوع هذا الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.

بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة ـ كقاعدة (البراءة) و(الاشتغال)(١) ـ نظير قاعدة (نفي الضرر والحرج)، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف.

نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب(٢)، كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج، كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه(٣) بنفي الحرج.

الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعية

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية: بأن إجراءها

وبعبارة أخرى: التعريف المتقدم لا يلائم كون الموضوع هو الأدلة لا بذواتها ولا بما هي أدلة، فلابد من رفع اليد عن أحد الأمرين، ولا يبعد رفع اليد عن الثاني، كما حقق في محله فيتعين كون الاستصحاب من المسائل الأصولية فتأمل.

(١) الكلام فيهما هو الكلام في الاستصحاب. نعم يفترقان عنه بأنهما لا يقعان في طريق استنباط حكم فرعي، وإنما هما من القواعد الباحثة في المعذرية والمنجزية. ومن ثم أضاف المحقق الخراساني قدس سره إلى تعريف المسألة الأصولية ما يوجب دخول هاتين المسألتين ونحوهما. فراجع.

وأما قاعدتا نفي الضرر والحرج، فهما يتضمنان بنفسيهما رفع الحكم الحرجي والضرري، الذي هو من الأحكام الفرعية، فيتعين كونهما من القواعد الفقهية ولا وجه لقياسهما بالمقام.

(٢) كما في موارد استصحاب الحجية ونحوها.

(٣) بل يكتفي بالفحص حتى يحصل اليأس، كما سبق الكلام فيه في شروط جريان أصل البراءة.

في موردها ـ أعني: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره ـ مختص بالمجتهد(١)وليس وظيفة للمقلد، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية(٢)، فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظ لغيره فيها.

فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أن موضوعها ـ وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ـ لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو: العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص

---

(١) لأنه الذي يتسنى له تمييز موارد فقد الدليل على الحكم الشرعي الذي هو شرط في جريان الاستصحاب.

(٢) هذا غير ظاهر، بل قد تكون المسألة الفرعية مما يرجع في تشخيص مواردها وتطبيقها على جزئياتها إلى المجتهد، كما إذا أخذ في موضوعها أمر لا يتسنى للعامي تشخيصه، كما في وجوب التفقه على الزوجة لو فرض الشك فيه من جهة الشك في زوجية المعقود عليها بالعقد الفارسي، فإنه لا سبيل للعامي حينئذٍ إلى تشخيص كون المورد من صغريات مسألة وجوب التفقه على الزوجة بل لابد من رجوعه إلى المجتهد في ذلك.

فجعل ذلك من خواص المسألة الأصولية في غير محله.

بالمجتهـد، لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه، فكأن المجتهد نائب(١) عن المقلـد في تحصيـل مقدمات العمـل بالأدلة الاجتهادية وتشـخيص مجاري الأصـول العمليـة، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشـترك بين المجتهد والمقلد.

كلام السيد بحر العلوم فيما يرتبط بالمقام

هـذا، وقد جعـل بعض السـادة الفحـول(٢) الاسـتصحاب دليلاً عـلى الحكم في مورده(٣)، وجعل قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشـك» دليـلا على الدليل ـ نظير آية النبأ بالنسـبة إلى خـبر الواحد ـ حيث قال: إن اسـتصحاب الحكـم المخالف للأصـل في شيء، دليل شرعـي رافع لحكم الأصـل، ومخصـص لعمومـات الحل ـ إلى أن قـال في آخر كلام له سـيأتي نقله(٤) ـ: وليس عموم قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشـك» بالقياس

(١) لا ملـزم بذلك، بل الظاهر أن المجتهـد يفحص ليحصل العلم والعامي يتبعه في علمه بعد عجزه عن إحراز الحكم وتشـخيص موضوعه، فالحكم الأصولي وإن كان شاملاً للعامي، إلا أن عجز العامي عن تشخيص مورده وموضوعه موجب لسقوطه في حقه وعدم كونه فعلياً، فالعامي يقلد الفقيه في الحكم الفرعي الذي علم به بسبب الفحص، لا في تشخيص موضوع الحكم الأصولي. فتأمل.

هذا وفي بعض النسخ: « فكأن المجتهد نائب عنه ».

(٢) حكي عن السيد بحر العلوم الطباطبائي قدس سره.

(٣) وحينئـذٍ فيكون من الأدلة، وتكون المسـألة التي يبحث فيها عن حجيته من المسـائل الأصولية بناءً على ما سـبق من انه يعتبر في المسألة الأصولية البحث عن أصول الأدلة، لأن موضوع علم الأصول هو الأدلة من حيث هي.

(٤) يـأتي التعـرض لنظـير هـذا الـكلام في التنبيـه العـاشر مـن تنبيهـات الاستصحاب.

إلى أفـراد الاسـتصحاب وجزئياته، إلا كعموم آية النبـأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة، انتهى.

المناقشة فيما أفاده بحر العلوم

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص ـ كاستصحاب نجاسـة الماء المتغير ـ ليس إلا الحكم بثبوت النجاسـة في ذلك الماء النجس سـابقاً، وهل هـذا إلا نفس الحكـم الشرعي(١)؟! وهـل الدليل عليه إلا قولهـمعليهم السلام: «لا تنقـض اليقـين بالشـك»(٢)؟! وبالجملة: فـلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات(٣).

هذا كله في الاسـتصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية

وأما الجاري في الشبهة الموضوعية ـ كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق

(١) يعني: الظاهري.

(٢) والحاصل: ان مفاد الاستصحاب في الموارد الجزئية ابقاء الحكم السابق، وهو عين مفاد القضية الكلية المسـتفادة من قولهمعليهم السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » بخلاف مفاد خبر الواحد مثلاً، فإنه يتضمن الحكم الفرعي، وهو مغاير لمفاد آية النبأ التي فرض دلالتها على حجية خبر الواحد، لاختلاف سـنخ الحكم فيهما واختلاف موضوعه، فلا وجه لقياس الاستصحاب بذلك.

ويـأتي في آخـر التنبيه العاشر كلام للسـيد المذكورقدس سره مبني عـلى ما ذكره هنا، ويأتي تعقيبه هناك إن شاء الله تعالى.

(٣) عرفـت الفرق بينـه وبينها من حيث وقوعه في طريق اسـتنباط الأحكام الفرعية دونها، لأنها هي بنفسها متعرضة للحكم الفرعي.

عمـرو وطهـارة بدنه ـ فلا إشـكال في كونه حكـماً فرعياً(١)، سـواء كان التكلـم فيه من باب الظـن، أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مسـتفادة مـن الأخبـار، لأن التكلـم فيـه عـلى الأول، نظير التكلـم في اعتبار سـائر الأمارات، كـ(يد المسـلمين) و(سـوقهم) و(البينة) و(الغلبة) ونحوها في الشـبهات الخارجية. وعلى الثاني، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك.

(١) لتعرضه للأحكام الشرعية الجزئية.

الرابع

مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد

أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري(١)، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة(٢).

ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن

وأما على القول بكونه من باب الظن، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام(٣)، كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية(٤) مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك بأدنى تتبع في أحكام العبادات

---

(١) يعني: المستفاد من الأخبار.

(٢) يعني: سواءً ظن ببقائها أم لا، ظن بارتفاعها أم لا. ويأتي التعرض لوجهه في التنبيه الثاني عشر.

(٣) يعني: لا يعتبر حصول الظن الشخصي في مورده.

(٤) قال بعض أعاظم المحشينقُدِّسَ سِرُّهُ في توضيحه: «ويدل عليه كما في الكتاب حكمهم بمقتضيات الأصول المثبتة والنافية من أول الفقه إلى آخره من دون الاشتراط بشيء من افادتها الظن في اشخاص الموارد أو عدم قيام الظن على الخلاف».

والمعاملات والمرافعات والسياسات(١).

نعم، ذكر شيخنا البهائي قدس سره في الحبل المتين ـ في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ـ ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي، حيث قال:

كلام الشيخ البهائي في أن المناط الظن الشخصي

لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحا، كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أن المدار على الظن، فما دام باقيا فالعمل عليه وإن ضعف.

انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظن طرو ما يزيله، يحصل الظن ببقائه، والشك في

---

(١) وهذا مؤيد لما سبق منا من أن استفادة الاستصحاب من حكم العقل لا يستلزم كونه من الأمارات، لإمكان كونه أصلاً عقلائياً عملياً.

ودعوى: أن الملحوظ فيه الظن النوعي لا الشخصي، فلا مانع من كونه امارة مع عدم افادته الظن الشخصي.

بعيدة عن المرتكزات، وإن كانت ممكنة في نفسها، بل ظاهرة من بعض كلماتهم.

نقيضه(١)لا يعارضه، إذ الضعيف لا يعارض القوي.

لكـن، هـذا البناء ضعيـف جدا، بـل بناؤها عـلى الروايـات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشـمل الشـك والظن معا، فإخراج الظن منها مما لا وجه له أصلا، انتهى كلامه.

استظهار ذلك من كلام الشهيد في الذكرى

ويمكـن اسـتظهار ذلك من الشـهيدﭬ في الذكرى حيـث ذكر أن: قولنـا: «اليقـين لا ينقضه الشـك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشـك، بل المـراد أن اليقـين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشـك في الزمـان الثـاني، لأصالة بقـاء ما كان، فيـؤول إلى اجتماع الظن والشـك في الزمـان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات(٢)، انتهى كلامه.

ومراده من الشـك مجرد الاحتمال(٣)، بل ظاهـر كلامه أن المناط في

---

(١) وهـو ارتفاع الحالة السـابقة. والمراد من الشـك هنـا الوهم المقابل للظن الحاصل معه، لا ما يتساوى معه الطرفان الذي يمتنع اجتماعه مع الظن، كما لا يخفى.

(٢) الـذي يظهـر من بعض أعاظم المحشـينﭬ أن مراده الاشـارة إلى حجية الظن في عدد الركعات وفي الافعال.

(٣) إذاً كان الشـك بمعنـى تسـاوى الطرفـين لا يجتمـع مع الظـن، وحينئذٍ فيكون مشعراً أو ظاهراً في اعتبار كون الاحتمال موهوماً.

لكـن يأتي من المصنفﭬ في التنبيه الثاني عشر دفع ذلك أيضاً بما حاصله: أن كـون الاحتـمال موهوماً إنما هـو بملاحظة جريان أصالة بقاء مـا كان، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا ملزم بكونه موهوماً، وحينئذٍ فلا يكون مراد الشهيد اعتبار الظن الشخصي في المقام، لإمكان حصول الظن بانتقاض الحالة السابقة، إلا أنه بملاحظة

اعتبار الاسـتصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشـك، هو الظن أيضاً(١)، فتأمل.

أصالة بقاء ما كان يظن ببقائها. فراجع، وتأمل.

(١) يعني: أنه يظهر من كلام الشـهيد اعتبار الظن في جريان الاسـتصحاب حتى بناء على كونه حكماً تعبدياً مأخوذاً من الأخبار.

وكأن وجهه تعبير الشهيدﭬ بعبارة النصوص بدعوى ظهوره في أخذه منها.

وقد عرفت الإشكال في ذلك في الأمر الأول.

خصوصـاً مـع قـول الشـهيد: «قولنـا: اليقـين...» حيـث لم ينسـب العبارة للنصـوص، بـل ظاهـره نسـبتها للعلـماء أو لـهﭬ، كـما نبـه إلى ذلك بعـض أعاظم المحشينﭬ.

الخامس

تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء

أن المستفاد من تعريفنا السابق ـ الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق ـ أن الاستصحاب يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان(١) وجوده أم لا.

نعم، لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر(٢)، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد

---

(١) تقدم أن موضوع الاستصحاب ليس مجرد وجود الشيء في زمان، بل العلم به، فالعلم مأخوذ في موضوع حكم الاستصحاب، لا طريق محرز لموضوعه.

(٢) الاكتفاء بالظن المعتبر بناء على مختار المصنف من كون الموضوع هو الثبوت الواقعي والعلم طريقي لا غير واضح الوجه، لما سبق في أول الكتاب من قيام الامارات مقام القطع الطريقي بلا اشكال.

وأما بناءً على ما ذكرناه من كون العلم مأخوذاً في موضوع الاستصحاب. فقد أطال المتأخرون عن المصنف ﷺ في توجيهه.

في زمان آخر(١)، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وإن توهم بعضهم: جريان عموم (لا تنقض) فيه، كما سننبه عليه(٢).

الاستصحاب القهقرى

والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى(٣) مجازاً(٤).

المعتبر هو الشك الفعلي

ثم المعتبر هو الشك الفعلي(٥) الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم

ولعل الوجه فيه: ظهور الأدلة الشرعية في إمضاء القضية الارتكازية للاستصحاب، وموضوع القضية الارتكازية ليس هو العلم بما هو صفة خاصة، بل بما هو حجة، فيقوم مقامه سائر الحجج المجعولة للشارع، على ما سبق الكلام فيه في أوائل الكتاب. فلاحظ.

(١) وهو المعبر عنه بقاعدة الشك المساوي.

(٢) يأتي الكلام في القاعدة في الرواية الرابعة من روايات الاستصحاب، وفي الشرط الثاني من شروط الاستصحاب في مباحث الخاتمة.

(٣) وكأن أصالة عدم النقل عند الشك فيه مبنية عليه. وإن كان التحقيق أنها كسائر الأصول اللفظية ليست مبنية على الاستصحاب التعبدي، بل هي أصل عقلائي قائم بنفسه. يأتي التعرض على ذلك في آخر التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب.

(٤) المجازية بلحاظ المعنى الاصطلاحي، والا فالجميع مناسب للمعنى اللغوي. فلاحظ.

(٥) لظهور الأدلة فيه، كما في جميع العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام، لظهورها في الموضوعات الحقيقية الفعلية لا التقديرية.

ومنه يظهر أن اليقين المعتبر هو الفعلي أيضاً لا التقديري، بناءً على ما سبق منا

يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك، جرى الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة(١)، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل(٢).

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى، ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا، جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة(٣) والنهي عن الدخول فيه بدونها.

من أخذه في موضوع الاستصحاب.

(١) هذا لا يصلح تعليلاً للاعادة بعد فرض كون الأمر بالطهارة ظاهريا استصحابياً متقوماً بالشك واليقين، فمع ارتفاعهما بالغفلة حين الصلاة يرتفع الأمر المذكور، ولا وجه لتأثيره،كما أوضحناه في شرح الكفاية.

مع أن الاستصحاب لو جرى مع الغفلة كفت قاعدة الفراغ في الحكومة عليه لو فرض جريانها، كما يأتي في صورة عدم الالتفات إلا بعد الفراغ من الصلاة، فالعمدة مايأتي من منع جريانها، فلا مخرج عن مقتضى استصحاب الحدث الجاري بعد الفراغ.

(٢) لقصور أدلة قاعدة الفراغ عن شموله. وقد عرفت أن هذا هو العمدة في بطلان الصلاة في محل الكلام.

(٣) عرفت أنه لا أثر للأمر بالطهارة مع الغفلة عنه حين الصلاة. فالعمدة في

نعـم، هذا الشـك اللاحق يوجب الإعادة بحكم اسـتصحاب عدم الطهارة، لولا حكومة(١) قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم.

الفرق بين هذا الفرع وسابقه جريان قاعدة الفراغ فيه دون الفرع السابق.

ومنـه يظهـر أنه لا وجه لما ذكره المصنفﷺ من تفريع الفرق بين الفرعين على عدم عموم موضوع الاستصحاب للشك التقديري واختصاصه بالشك الفعلي.

(١) يـأتي الـكلام فيها في الـشرط الثالث لجريـان الاسـتصحاب في مباحث الخاتمة.

السادس

تقسيم الاستصحاب من وجوه:

في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام، ليعرف أن الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلها أو في بعضها، فنقول:

إن له تقسيماً باعتبار المستصحب.

وآخر: باعتبار الدليل الدال عليه(١).

وثالثاً: باعتبار الشك المأخوذ فيه.

(١) يعني: على المستصحب، لا على الاستصحاب، إذ سيأتي الفرق من حيث كون الدليل الدال على المستصحب اجماعاً أو حكماً عقلياً وغير ذلك.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

تقسيمه باعتبار المستصحب

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الأول:

المستصحب إما وجودي وإما عدمي

من حيث إن المستصحب قد يكون أمرا وجودياً ـ كوجوب شيء أو طهارة شيء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك ـ وقد يكون عدميا.

وهو على قسمين:

أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي، ويسمى عند بعضهم بـ(البراءة الأصلية) و(أصالة النفي).

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرينة، وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو ذلك.

ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

كلام شريف العلماء في خروج العدميات من محل النزاع

وأما العدمي، فقد مال الأستاذ قدس سره إلى عدم الخلاف فيه، تبعا لما حكاه عن استاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله: من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات. واستشهد على ذلك ـ بعد نقل الإجماع المذكور ـ باستقرار

سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية، مثل: أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وببنائهم هذه المسألة(١) على كفاية العلة المحدثة للإبقاء(٢).

أقول: ما استظهره قدس سره لا يخلو عن تأمل:

المناقشة فيما أفاده شريف العلماء

أما دعوى الإجماع، فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثير بخلافها، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال: «إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي»(٣).

قيام السيرة على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية في باب الألفاظ

وأما سيرة العلماء، فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك

---

(١) يعني: مسألة حجية الاستصحاب.

(٢) يعني: انهم بنوا مسألة حجية الاستصحاب على النزاع في البقاء هل يحتاج إلى علة مستقلة، أو يكفي فيه علة الحدوث، فعلى الأول لا يكون الاستصحاب حجة وعلى الثاني يكون حجة، ومن الظاهر أن هذا يقتضي الاتفاق على حجية الاستصحاب في العدميات، لعدم الإشكال في أنه يكفي في استمرار العدم عدم العلة المحدثة له. فلاحظ.

(٣) فإنه دال على أن الحنفية متفقون مع غيرهم في حجية الاستصحاب في النفي الأصلي.

لكن هذا قد يظهر منه اتفاق الحنفية مع غيرهم في جريان الاستصحاب في البراءة الأصلية لا في مطلق العدميات.

مع أنه مختص بالحنفية ولا يدل على عدم خلاف غيرهم في الاستصحاب النفي الأصلي فصلا عن غيره من العدميات.

بالأصول الوجودية(١) والعدمية كلتيهما.

كلام الوحيد البهبهاني في ذلك

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية ـ بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر ـ ما هذا لفظه:

لكن الذي نجد من الجميع ـ حتى من المنكر مطلقا ـ أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفا، وكذا لغة، لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعية، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع، انتهى.

وحينئذٍ، فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته

وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر(٢) الظاهر الاختصاص(٣) بالوجودي ـ فمع أنه معارض

---

(١) كأصالة بقاء المعنى اللغوي، على ما يأتي في كلام الوحيد البهبهاني‏قدس‌سره.

(٢) لا يخفى أن قصور الدليل عن الدعوى لا يدل على خصوص الدعوى وعدم عمومها، إلا أن الذي تقدم الاستشهاد به على اختصاص النزاع بالوجوديات. ليس هو الاستدلال على الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر، بل هو بناؤهم الكلام في حجية استصحاب على النزاع في كفاية العلة المحدثة للإبقاء، وظاهر ذلك انحصار الدليل بذلك، وهو مستلزم للاتفاق في العدميات. فلاحظ.

(٣) يعني: في اختصاص النزاع بالوجودي مع كون جريان الاستصحاب في العدمي متفقاً عليه.

باختصاص بعض أدلتهم الآتية بالعدمي(١)، وأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع(٢) ـ يمكن توجيهه: بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي(٣). مع أنه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية، لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة بـ(استصحاب الحال)، وتعريفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنونه بعضهم ـ بل الأكثر ـ بـ(استصحاب حال الشرع).

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: (استصحاب الحال)، في الوجودي، وإلا لدل تقييد كثير منهم العنوان بـ(استصحاب حال الشرع)، على اختصاص

---

(١) وهو ظاهر في وقوع النزاع فيه إذ لو كان اتفاقياً لم يحتج إلى الاستدلال فتأمل.

(٢) إذ استغناء الباقي عن المؤثر لا ينافي احتمال المانع، فلابد من فرض المفروغية عن جريان الاستصحاب في الشك في المانع، كي ينفع استصحاب الأمر الوجودي بناءً على استغناء الباقي عن المؤثر. فلاحظ.

(٣) لكن الاستصحاب العدمي ممّا ينفع في الأحكام الشرعية أيضاً كاستصحاب البراءة الأصلية.

النزاع بغير الامور الخارجية.

وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب(١).

وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع، استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة: بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي، لاعتضاده بالاستصحاب، واستدلال المثبتين ـ كما في المنية ـ: بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة، لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب(٢).

وممن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك، حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح(٣).

---

(١) قال بعض أعاظم المحشين ﭭ: «لأنه قسم الاستصحاب قبل الكلام المذكور إلى أقسام عديدة منها التقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً، فنسب انكار اعتباره مطلقاً بعده إلى جماعة».

(٢) فإن الاستصحاب المنافي للاحتمالات المذكورة هو الاستصحاب العدمي، كأصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وغير ذلك.

(٣) قال بعض أعاظم المحشين ﭭ: «حكى الاستاذ العلامة أنه علل انكار الاستصحاب المذكور بوجهين: احدهما: المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقاً ثانيهما: معارضته باستصحاب عدم موت الحتف. فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتى في العدميات».

التتبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محل النزاع

وبالجملة: فالظاهر أن التتبع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء ـ عند بيان أدلة الأقوال ـ أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ـ بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ـ وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلا عن اتفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم(١) من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتمام الكلام.

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات: اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه.

ظاهر جماعة خروج بعض العدميات عن محل النزاع

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي المسمى بـ(البراءة الأصلية)، فإن المصرح به في كلام جماعة ـ كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد ـ : الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ، فإن المصرح به في كلام غير واحد ـ كالمحدث الأستر ابادي والمحدث البحراني ـ : عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد.

---

(١) يعني: وحيث فرض أن الاستصحاب من الامارات وكانت الامارات حجة في لوازم مؤدياتها تعين البناء على اثبات مضمون الاستصحاب الوجودي لملازمته للاستصحاب العدمي فلا أثر لانكار حجية الاستصحاب الوجودي مع الاعتراف بجريان الاستصحاب العدمي. ويأتي تمام الكلام في ذلك في محله.

والتحقيق: أن اعتبار الاستصحاب ـ بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه ـ مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، كـ(قاعدة قبح التكليف من غير بيان)(١)، أو (عدم الدليل دليل العدم)(٢)، أو (ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره أو عمومه أو إطلاقه)(٣)، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إنا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية

الوجه الثاني:

أن المستصحب قد يكون حكما شرعيا، كالطهارة المستصحبة(٤)

---

(١) التي مقتضاها البناء على البراءة الأصلية.

(٢) التي قد يتمسك بها للبراءة الأصلية، خصوصاً في المسائل التي تعم بها البلوى، لكنها حينئذٍ من الأدلة لا من الأصول.

(٣) التي يرفع اليد بها عن احتمال النسخ والتخصيص والتقييد. ومنه يظهر أن الأصول المذكورة لا تبتني على الاستصحاب المصطلح، بل هي أصول عقلائية لا دخل للاستصحاب فيها بوجه، ولذا اتفقوا عليها مع خلافهم في الرجوع للاستصحاب، أمكن التمسك بها في نفس دليل الاستصحاب، مع أنها لو كانت مبنية عليه لكان التمسك بها فيه دورياً. فلاحظ.

(٤) بناءً على ما هو الظاهر من أنها من الأحكام الشرعية، لا الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع الاقدس، وكذا الحال في النجاسة.

بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه(١)، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو في تأريخه.

وقوع الخلاف في كليهما

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمي في القوانين.

للحكم الشرعي إطلاقان:
١ـ الحكم الكلي
٢ـ ما يعم الحكم الجزئي

وفيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، واخرى يراد به ما يعم(٢) الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما ـ من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ـ ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها(٣).

إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الأول

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأستر ابادي من أغلاط

اللهم إلا أن يكون مرادهم من الحكم الشرعي ما يعم ذلك.

(١) يعني: النجاسة المستصحبة في الماء المتغير بالنجاسة الذي زال تغير من قبل نفسه.

(٢) يعني: ما يعم الحكم الكلي والحكم الجزئي الخاص.

(٣) الذي هو مفاد أصالة الطهارة. لكنه حكم ظاهري لا يراد استصحابه.

من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الامور الخارجية.

وصرح المحدث الحر العاملي: بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته.

والأصل في ذلك عندهم: أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط(١) دون البراءة أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.

وعلى الإطلاق الثاني(٢) جرى بعض آخر.

تقسيم المحقق الخوانساري الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الثاني

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار:

وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام

---

(١) هذا مختص عندهم بالشبهة التحريمية، أما الشبهة الوجوبية فلا يقول بوجوب الاحتياط فيها الا نادر، كما سبق في محله.

(٢) يعني: الذي يراد بالحكم الشرعي فيه ما يعم الكلي والجزئي.

الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي، لأن المراد بالحكم الشرعي:

إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره(١)، فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن اريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم، فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية(٢).

الأقوى في حجية الاستصحاب من حيث هذا التقسيم

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا(٣) ـ جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير ـ وهو

---

(١) لأن القائل بنفيه في غير الحكم الشرعي يريد به نفيه في الموضوع الخارجي، لا الحكم الجزئي.

(٢) والحاصل ان الحكم الشرعي الجزئي يتفق الطرفان على جريان الاستصحاب فيه ويتعاكسان في الحكم الكلي والموضوع الخارجي لا غير، فليس التعاكس بين القولين تاماً بل ناقصاً.

(٣) يعني دون الأمور الخارجية. وهذا القول هو الذي جعله المصنف ﭬ القول الرابع من الأقوال في الاستصحاب فيما ياتي.

الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري(١).

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكما جزئيا، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين(٢).

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية(٣)، وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيدﭭ في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي

الوجه الثالث:

من حيث إن المستصحب قد يكون حكما تكليفيا، وقد يكون وضعيا شرعيا كالأسباب والشروط والموانع.

القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأول دون الثاني.

وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد قسميه(٤)، لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل

---

(١) يعني: في كلامه السابق. وقد سبق أن السبزواري قد استظهر القول المذكور.

(٢) وهو الذي جعله المصنفﭭ فيما يأتي القول الخامس من الأقوال في الاستصحاب بعد استثناء أصالة عدم النسخ.

(٣) وهو الذي جعله المصنفﭭ فيما يأتي القول السادس من الأقوال في الاستصحاب.

(٤) وهو الحكم الشرعي.

بين الحكم التكليفي والوضعي، إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع(١)، دون السببية والشرطية والمانعية(٢)، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

---

(١) التي هي قد تكون من الأمور الخارجية.

(٢) التي هي من الأحكام الوضعية.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحَب]

وأما بالاعتبار الثاني(١)، فمن وجوه أيضاً:

أحدها:

دليل المستصحب إمـا الإجـماع وإمـا غـيره

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأول. وربما يظهر من صاحب الحدائق ـ فيما حكي عنه في الدرر النجفية ـ أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع. وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثاني:

المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت بالدليل العقلي.

ولم أجد من فصل بينهما، إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ـ وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي ـ تأملاً، نظرا إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم(٢)،

---

(١) يعني: تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب.

(٢) اذ الحكم العقلي عبارة عن حكم الانسان نفسه ويمتنع جهل الحاكم

والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي

ولا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخرة إلى تبدل العنوان(١)، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه

بمناط حكمه.

(١) لكن المراد بالموضوع الذي يعتبر بقاؤه في الاستصحاب ليس هو العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، بل معروض الحكم، بنحو يصدق كان هذا كذا فهو كما كان، سواءً تبدل عنوانه أم لا كما سيأتي.

نعم تبدل العنوان إنما يوجب ارتفاع الموضوع إذا كان الموضوع أمراً كلياً احتمل كون العنوان قيداً له، كالصدق المقيد بعنوان الضار أما إذا كان أمراً خارجياً ـ كهند المعروضة لعنوان الزوجية ـ فتبدل عنوانه لا يستلزم ارتفاع الموضوع حتى يمتنع الاستصحاب، كما وهذا هو المعيار في جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية أيضاً، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى فلا فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والعقلية في ذلك.

ثم أنه قد تمتاز الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية بأنه قد يستفاد من دليلها أن بعض الخصوصيات والعناوين غير مقومة للموضوع الكلي، بل هي خارجة عنه وإن احتمل دخلها في الحكم، فلا يكون انخرامها موجباً لتبدل الموضوع حتى يمتنع

يرجـع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاسـتصحاب عند الشـك في الـضرر مع العلم بتحققه سـابقا، لأن قولنا: «المضر قبيح» حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه أبدا، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق(١) كان قبيحاً سابقاً فيستصحب

الاسـتصحاب، بخلاف الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية فإنه لا يبعد كون جميع مـا يؤخذ فيها قيوداً راجعة إلى الموضوع يكـون انخرامها موجباً لتبدله، ولا أقل من احتـمال ذلـك فيمتنع الاسـتصحاب، إذ المعتبر فيـه العلم ببقاء الموضـوع ولا يكفي الشك.

وينحصر استصحابها بما إذا كان الحكم وارداً على الموضوع الخارجي الجزئي، لما ذكرنا.

لكـن هـذا فرض لا واقع له عـلى الظاهر، لأن الأحـكام العقلية لا تكون الا كلية لموضوعات كلية وبمناطات كلية.

ثم إنه يظهر من المصنفﰓ أن مناط الحكم العقلي ـ كالضرر في المثال السابق ـ هو موضوعه، فمع الشك فيه يشك في بقاء الموضوع، بخلاف مناط الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة، فإنه قد يكون أمراً آخر غير الموضوع فالشك فيه لا يستلزم الشك في بقاء الموضوع وما ذكره من الفرق وإن كان قريباً جداً إلا أنه محتاج إلى التأمل.

(١) إن أريـد به الاشـارة إلى الصدق الخارجي المتشـخص بوجوده فليس له حالة سابقة ولا أثر عملي لمعرفة حكمه، لوقوعه على كل حال.

وإن أريـد الاشـارة إلى كلي الصـدق فليس هو موضوع الحكـم الشرعي ولا العقـلي، بـل موضوعهما خصوص الضار منـه فلا يحرز انطباقه مع فرض الشـك في الضرر، بل يعلم بعدم انطباقه مع العلم بعدم الضرر.

قبحـه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبـح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشـارع عـلى الصدق بكونه حراما، ولا يعلـم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع(١)فيستصحب الحكم الشرعي(٢).

فـإن قلـت: عـلى القـول بكـون الأحـكام الشرعيـة تابعـة للأحـكام العقليـة(٣)، فـما هـو مناـط الحكـم وموضوعـه في الحكـم

نعم لو كان المتعلق الأمور الجزئية الشخصية الجزئية التي لها نحو استقرار في الوجود فلا مانع من اسـتصحاب حكمه مع تبدل عنوانه، لعدم كون العنوان مقوماً له، وقد ذكرنا قريباً عدم تحقق ذلك في متعلقات الأحكام العقلية. نعم سيأتي إمكان ذلك في غير متعلق التكليف كما في المكلف.

(١) بنـاءً على ما أشرنا إليه من عدم كون موضوع الحكم الشرعي هو مناطه، بل أمر آخر.

(٢) هـذا مختص بما اذا ظهر من الدليل عدم أخذ الخصوصية التي يشـك مع ارتفاعها في بقاء الحكم ـ قيداً في الموضوع وأنها على تقدير اعتبارها قيد للحكم لا غير. أما لو ظهر من الدليل أو احتمل كونها قيداً في الموضوع الكلي امتنع الاستصحاب لما أشرنا إليه ويأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) المـراد بتبعيـة الأحـكام الشرعيـة للأحـكام العقليـة هنـا ليـس بتبعيتها للأحـكام العقلية الفعلية التي تكون دليلاً عليها ـ بناء على قاعدة الملازمة ــ كحرمة الظلم التابعة لحكم العقل فعلا بقبحه المستدل عليها به.

وذلـك لسـوق هذا المطلب في مقام الاشـكال على ما ذكـره اخيرا من جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والفرق بينها وبين ما يستفاد من الأحكام العقلية كما سبق.

العقلي(١) بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمته، إذ المفروض بقاعدة التطابق، أن موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنه(٢) مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي

بل المراد هو تبعية الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية للأحكام العقلية الشأنية التقديرية.

ومراده بذلك الاشارة إلى قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وكون الأحكام الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية الراجعة إلى دعوى ان الحكم الشرعي لا يكون إلا بلحاظ المصالح والمفاسد الخفية التي لو اطلع العقل عليها لحكم على طبقها وعدم حكمه بها فعلا إنما هو لعدم اطلاعه عليها.

إذا عرفت هذا فمراد المستشكل أنه لا فرق بين الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية المستفادة من الأحكام العقلية في عدم جريان الاستصحاب، لأن ما هو الموضوع والمناط في الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة الشرعية هو الموضوع والمناط في الحكم العقلي لو فرض التفات العقل للمناط المذكور، فمع الشك في الحكم الشرعي للشك في مناطه لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز الموضوع في الحكم العقلي التقديري الذي حكم الشارع تبعاً له، فلا يحرز موضوع الحكم الشرعي أيضاً، كما سبق في الأحكام الشرعية المستفادة من الأحكام العقلية الفعلية.

(١) يعني التقديري الشأني.

(٢) يعني: أنما ذكر في الاشكال إنما يقتضي عدم الفرق بين الأحكام الشرعية المستفادة من الأحكام العقلية والأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية في جريان الاستصحاب بناء على أن الاستصحاب من الأمارات الظنية، وذلك لأنه إذا شك في بقاء الحكم فقد شك في بقاء المناط، فاذا فرض حصول الظن من الاستصحاب

والعقـلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحـق(١)، لا من حيث جريان أخبـار الاسـتصحاب وعدمـه، فإنـه تابع لتحقـق موضوع المسـتصحب ومعروضـه بحكـم العـرف، فـإذا حكـم الشـارع بحرمـة شيء في زمان، وشـك في الزمان الثاني، ولم يعلم أن المناط الحقيقي واقعا ـ الذي هو المناط والموضـوع في حكـم العقـل(٢) ـ بـاق هنـا أم لا، فيصدق هنـا أن الحكم الشرعـي الثابـت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجودا سـابقا وشـك في بقائه(٣)، ويجري فيه أخبار الاسـتصحاب. نعم، لو علم مناط

ببقـاء المناط والموضوع الواقعي لزم الظن ببقاء الحكم الشرعي سـواءً كان مسـتفاداً من الدليل الشرعي أم من الحكم العقلي، وإلا لم يحصل الظن في المقامين.

أمـا بنـاءً على أن الاسـتصحاب من الأصـول التعبدية المسـتفادة من الأخبار فالوجـه المذكـور لا يمنـع مـن الفرق بـين الحكمـين، وذلـك لأن المعيـار في التعبد الاستصحابي على بقاء الموضوع العرفي المستفاد للعرف من الأدلة لا على إحراز بقاء الموضـوع والمنـاط الواقعيـين، فلو فرض الشـك في المناط مع إحـراز الموضوع عرفاً أمكن الاسـتصحاب، بخلاف ما إذا كان الحكم الشرعي مسـتفاداً من الحكم العقلي فإن الموضوع فيه ليس الا الموضوع العقلي، وقد عرفت انه تابع للمناط، فمع الشك في حصول المناط يشك في الموضوع فيمتنع الاستصحاب.

هذا حاصل ما يقال في المقام، رجعنا فيه إلى ما ذكره بعض أعاظم المحشين ﷺ في شرح كلام المصنف ﷺ الذي هو غامض جداً. فلاحظ.

(١) يعني: بناءً على كون الاستصحاب من الامارات الظنية.

(٢) يعني: حكم العقل الشأني والتقديري.

(٣) الضمير يرجع إلى الحكم الشرعي.

هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل(١) لم يجر الاستصحاب، لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها

ومما ذكرنا يظهر: أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية(٢)، ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية، إذا كان العدم مستندا إلى القضية العقلية(٣)، كعدم وجوب الصلاة مع

---

(١) بأن كان الحكم مستفاداً من الحكم العقلي الفعلي الذي سبق الكلام فيه أول الأمر، أما لو استفيد من الأدلة الشرعية وعلم بموضوعه ومناطه الواقعي إلا أنه شك في بقاء المناط وكان الموضوع العرفي محرزاً معلوم البقاء فلا مانع من جريان الاستصحاب، لما عرفت من أن المدار فيه على إحراز الموضوع العرفي، لا الواقعي التابع للمناط.

(٢) الوجه فيه ـ مضافاً إلى ما سبق ـ: أن دليل التعبد بالاستصحاب مختص بالأحكام الشرعية وموضوعاتها، ولا يجري في غيرها كالأحكام العقلية.

ودعوى: أن الحكم العقلي موضوع للحكم الشرعي بناءً على الملازمة بين الأحكام الشرعية والعقلية.

ممنوعة، لأن مجرد الملازمة بينهما لا يقتضي موضوعيته له، إذ المراد بالموضوع ما أخذ في كبرى القضية الشرعية، والقضية العقلية لا دخل لها في موضوع القضية الشرعية وإن كانت كاشفة عنها.

نعم قد يدعي جريان الاستصحاب لإحراز المناط في القضية العقلية المتتبع للحكم العقلي، بناءً على جريان الاستصحاب بحكم العقل.

لكنه استصحاب عقلي، وليس من الاستصحاب الشرعي الذي نحن بصدده.

(٣) عرفت أن المعيار في المنع من جريان الاستصحاب كون الموضوع أمراً كلياً قابلاً للتقييد مع احتمال كون الخصوصية الزائلة قيداً له، فلو لم يكن كلياً بل

السـورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات(١)، كما صدر

جزئياً ـ كزيد ـ أو كان كلياً وعلم بعدم أخذ الخصوصية قيداً فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب من دون فرق بين الحكم المستفاد من الأدلة الشرعية والعقلية.

(١) أشرنـا إلى أن الخصوصيـة الزائلـة إن لم يحتمـل كونها قيـداً في متعلـق الحكـم وإنما احتمـل كونها شرطا في الحكم مـع إطلاق المتعلق فـلا مانع من جريان الاسـتصحاب، وذلك كما يجـري في الأحكام المسـتفادة من الأدلـة الشرعية كذلك يجـري في الأحكام المسـتفادة مـن الأحكام العقليـة، ومن الظاهر أن النسـيان ليس قيـداً في السـورة التي يسـقط وجوبها، بل هـو غاية ما يحتمل كونه شرطا في سـقوط وجوب السـورة وحينئذٍ فاذا احتمل سـقوط السـورة حتى بعـد الالتفات فلا مانع من اسـتصحاب. عدم وجوبها وإن كان سـقوطها حال النسـيان مسـتفاداً من حكم العقل.

إن قلت: لما كان مناط حكم العقل هو قبح تكليف الناسي فمع فرض ارتفاع النسيان يعلم بارتفاع المناط، فيعلم بارتفاع حكم الشارع السابق.

نعم يحتمل حكم الشارع بالاجزاء بملاك آخر غير ملاك قبح تكليف الناسي وهو حكم شرعي تعبدي غير الحكم السـابق فلا مجال لإحرازه بالاسـتصحاب، بل الأصل عدمه.

قلت: ارتفاع ملاك الحكم العقلي لا يستلزم ارتفاع الحكم الشرعي، لاحتمال بقائه بملاك آخر، وتعدد المناط لا يوجب تعدد الحكم حتى يمتنع الاستصحاب.

فالعمدة في منع الاسـتصحاب في المقام: أن المتيقن سـابقاً حين النسيان ليس هو ارتفاع الوجوب واقعاً بل ظاهراً، وحينئذٍ فبعد انكشـاف الحال وارتفاع النسيان يعلم بارتفاع الحكم الظاهري، لامتناع جعل الحكم الظاهري مع العلم بالحال، وإنما يحتمل الاجزاء واقعاً، وهو حكم جديد لا دليل على ثبوته، والأصل عدمه.

بـل قـد يقال: إن مقتضى إطلاق دليـل الواجب التام بقاؤه ما لم يمتثل سـواء

مـن بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هـذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

وأمـا إذا لم يكـن العـدم مسـتندا إلى القضيـة العقلية، بـل كان لعدم المقتـضي وإن كان القضيـة العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باسـتصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية

ومـن هذا الباب اسـتصحاب حال العقل، المـراد به في اصطلاحهم اسـتصحاب الـبراءة والنفـي، فالمـراد اسـتصحاب الحـال(١) التي يحكم

جـيء بالناقـص نسـياناً أم لا، والاطلاق المذكور مانع من جريان اسـتصحاب عدم وجوب المقام من حين النسيان، بناء على ما هو الظاهر من الرجوع في امثال ذلك إلى عموم العام لا إلى اسـتصحاب حكم المخصص، هـذا مع قطع النظر عما عرفت من عدم جريان الاستصحاب ذاتاً. فتأمل جيداً.

(١) لكن حتى لو فرض كون مرادهم اسـتصحاب الحال المسـتندة إلى العقل فلا مانع منه، لما أشرنا إليه من أن الحالة المتبدلة إذا كانت من طارئة على الأمر الجزئي المسـتقر في الوجـود فتبدلها لا يوجب تعدد الموضوع، لعدم إمـكان تقييد الجزئي بل ليـس الموضـوع إلا الأمر الواحد المعـروض للحالتين المتبادلتين وهـو في المقام ذات المكلف الذي سـبق له عدم التمييز، ومن الظاهـر أن عدم التمييز ليس من الحالات المأخوذة في نفس الفعل الذي يتمسـك في نفي التكليف عنه بالبراءة الأصلية، حتى يمكن فرض كونه قيداً له، لأنه أمر كلي، بل في نفس المكلف لأن من شروط التكليف هو التمييز، وهو أمر لا يقبل التقييد، كما ذكرنا. فلاحظ.

ومن جميع ما سـبق يظهر أن الخصوصية المحتمل دخلها ان احتمل أخذها في متعلـق الحكم التكليفي وهـو فعل المكلف الكلي امتنع الاسـتصحاب، وإن احتمل أخذهـا قيـداً في الحكـم كـما هو مفـاد القضيـة الشرطيـة أو في المكلف فـلا مانع من

العقل على طبقها ـ وهو عدم التكليف ـ لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقـال: إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز اسـتصحاب عـدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

وممـا ذكرنا ظهر أنـه لا وجه للاعتراض(١)على القوم ـ في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة ـ بأن(٢) الثابت بالعقل قـد يكون عدمياً وقد يكـون وجودياً، فلا وجه للتخصيص، وذلك(٣) لما

الاستصحاب من دون فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية والشرعية. فتأمل.
وقال بعض أعاظم المحشين قُدِّسَ سِرُّهُ: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن المقتضى للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء.

وأما اسـتدلال النافين فهو أنه لو كان الاسـتصحاب حجة لكانت بنية النفي أولى لاعتضادهـا بالاسـتصحاب، بنـاء على ما اسـتظهره الاسـتاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرافع حسبما سيجيء».

(١) قـال في الفصول: «واعلم أنه ينقسـم الاسـتصحاب باعتبـار مورده إلى اسـتصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواءً كان تكليفياً كالبراءة حال الصغر، واباحة الأشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مـال الغـير... أو كان وضعياً... كشرطيـة العلم لثبوت التكليـف... و... كعدم الزوجيـة وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسـم ـ أعني اسـتصحاب حال العقل ـ بالمثال الأول ـ أعني البراءة الأصلية ـ ممّا لا وجه له...».

(٢) متعلق بقوله: «للاعتراض».

(٣) تعليل لقوله: «وممّا ذكرنا ظهر...».

وحاصـل مـا ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ أن هذا إنما يرد عليهم لو كان مرادهم من اسـتصحاب

عرفـت: مـن أن الحال المسـتند إلى العقل المنوط بالقضيـة العقلية لا يجري فيه الاسـتصحاب وجوديـا كان أو عدميا، وما ذكره(١) من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم(٢).

دليل المستصحب قـد يـدلّ على الاسـتـمـرار وقـد لا يـدلّ

الثالث:

أن دليل المسـتصحب: إما أن يدل على اسـتمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية(٣)، وإما أن لا يدل.

حال العقل اسـتصحاب الحال المستندة إلى العقل، وليس مرادهم ذلك، بل مرادهم اسـتصحاب الحـال المقارنـة لحكم العقـل، وحينئـذٍ فالتخصيص بالـبراءة الأصلية في محله.

لكـن حمل مرادهم على ذلك، واختصاص البراءة الأصلية به، كلاهما لا يخلو عن اشـكال، ولا مجال لاطالة الكلام في ذلك وقد ذكر بعض أعاظم المحشـين ﭬ في المقام ما ينبغي مراجعته والتأمل فيه.

(١) يعني: المعترض وهو صاحب الفصول في كلامه المتقدم وغيره.

(٢) ظاهـر كلامـه امتنـاع الاسـتصحاب فيهـا لأنه مـن اسـتصحاب الحال المسـتندة لحكم العقل، ولذا صح للقوم تخصيص اسـتصحاب حـال العقل بالبراءة الأصلية وذلك لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٣) يعنـي: فيكـون مقتضى الدليل المذكور كون الحكم من شـأنه البقاء لو لا الرافـع. وقد يدعي أن منه جميـع الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسـة والزوجية وغيرها.

ثم إن الفرق بين الرافع والغاية أن الرافع يقتضي ارتفاع ما يكون من شأنه البقاء كالحدث الرافع للطهارة، والغاية ما ينتهي به الشيء ولو لانتهاء أحد مقتضيه.

لكـن الظاهر عدم ارادته الفرق هنا، بل الغايـة بمعنى الرافع لا بمعنى آخر.

وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج، والمحقق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجية في الثاني واعترفا بها في الأول، مطلقاً كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشك في وجود الغاية(١) كما يأتي من شارح الدروس.

وتخيل بعضهم ـ تبعا لصاحب المعالم ـ : أن قول المحققﷺ موافق للمنكرين، لأن(٢) محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن

فلاحظ.

(١) يعني: لا في كون الشيء غاية ورافعاً بنحو الشبهة الحكمية، كما لو شك في كون الغسلة الواحدة رافعة للنجاسة.

(٢) حاصل مراده أن صاحب المعالم تخيل كون جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي والشك في الرافع اتفاقياً حتى عند المنكرين، وأن النزاع إنما هو في جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي لا غير. وحينئذٍ توجه عليه ما يأتي من الإشكال.

لكن لا يبعد ـ كما استظهر بعض أعاظم المحشينﷺ ـ أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على أن مراده من الحكم بالبقاء هو الحكم به للدليل الدال على الثبوت لا من جهة الاستصحاب، فيكون منكراً لحجية الاستصحاب مطلقاً حتى مع إحراز المقتضي والشك في الرافع.

وإن شئت قلت: الدليل الدال على الثبوت تارة: يقتضي ثبوت الحكم الفعلي في جميع الأزمنة، فتكون نسبة الزمان الثاني إلى الدليل كنسبة الآن الأول، بحيث لو فرض دلالة الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني كان منافياً للدليل الأول ومخصصاً له.

وأخرى: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع دلالته على أن الحكم من

اللاحق لولا الشك في الرافع. وهو(١) غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم، حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة(٢) عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع.

إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم ـ مثل: إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك

شأنه الاستمرار لو لا الرافع لاستمرار مقتضيه من دون دلالته على استمراره فعلاً، فلو فرض دلالة الدليل على ارتفاعه لم يكن منافياً للدليل الأول بوجه

وثالثة: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع السكوت عن الأزمنة اللاحقة فلا يقتضي ثبوت الحكم فعلاً ولا ثبوت مقتضيه فيها.

لا اشكال في عدم حمل كلام المحقق على الأخير، إلا أن ظاهر المصنفﷺ حمله على الثاني: ولذا نسب إليه التفصيل المذكور، ونسب إلى صاحب المعالم دعوى خروج الاستصحاب في الثاني عن محل النزاع، لأنه ادعى أن ما ذهب إليه المحقق راجع إلى قول المنكرين.

ولا يبعد أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على الأول الذي لا يكون البناء على البقاء فيه مبنياً على الاستصحاب، بل عملاً بنفس الدليل، فيكون منكراً للاستصحاب مطلقاً.

أما كلام المحقق فلا يخلو عن إجمال لظهور صدره وذيله فيما يظهر من صاحب المعالم، وظهور تمثيله فيما فهمه المصنفﷺ. فراجع كلامه وتأمل فيه.

(١) يعني: اختصاص النزاع بما إذا لم يحرز المقتضي، والاتفاق على جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي.

(٢) وهو الوجه الثالث الذي ذكرناه.

في وجـود الرافع للحكم الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين(٣) والنافين ـ: هـو عمـوم النزاع لمـا ذكره المحقـق(٤)، فما ذكـره في المعـارج أخيرا ليس رجوعـا عـما ذكره أولا(٥)، بـل لعله بيان لمـورد تلك الأدلـة التي ذكرها

---

(٣) لعله اشـارة إلى ما سـبق عنهم في الاسـتصحاب العدمي من استدلالهم بأنـه لو لا الاسـتصحاب لما أمكن اسـتنباط الأحكام من الأدلـة، لتطرف احتمالات فيها لا تندفع الا بالاستصحاب بدعوى أن أكثر تلك الاحتمالات راجعة إلى الشك في الرافع.

وقال بعض أعاظم المحشينﷺ: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن المقتضي للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء.

وأما اسـتدلال النافين فهو أنه لو كان الاسـتصحاب حجة لكانت بينة النفي اولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما استظهره الاستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرافع حسبما سيجيء».

(٤) وهـو الشـك في الرافع. وقـد أراد بهذا ردّ ما نسـبه إلى المعالم من الاتفاق حتى من المنكرين على جريان الاستصحاب في الشك في الرافع. وقد عرفت الكلام فيه.

(٥) تعريض بصاحب المعالم حيث قال بعد الاسـتدلال بوجوه أربعة لجريان الاستصحاب: «فاعلم ان المحقق ذكر في أول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيدﷺ، وقال: انه المختار، واحتج له بهذه الوجوه الأربعة، ثم ذكر حجة المانع والجـواب عنهـا، وقال بعد ذلـك: والذي نختـاره نحن أن ننظـر في الدليل المقتضي لذلـك الحكم...» ثم نقل الكلام المتضمن للتفصيل الذي سـبق عن المحقق وسـبق الـكلام فيه ثم قال: «وهذا الكلام جيد، لكنـه عند التحقيق رجوع عما اختاره أولا، ومصـير إلى القـول الآخـر... فكأنهﷺ استشـعر ما يرد عـلى احتجاجه من المناقشـة

لاعتبـار الاسـتصحاب(١)، وأنها لا تقتضي اعتبارا أزيـد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

فاستدرك بهذا الكلام...».

(١) وهي الوجوه الأربعة التي ذكرها في المعالم.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه]

وأما باعتبار(٢) الشك في البقاء، فمن وجوه أيضاً:

أحدها:

منشأ الشك إما اشتباه الأمر الخارجي وإما اشتباه الحكم الشرعي

من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي ـ مثل: الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولا أو وذيا ـ ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهارة في المثالين(٣)، أم موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك.

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

دخول القسمين في محل النزاع

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين، حيث ينكرون(٤) استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني

---

(٢) يعني: وأما تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء.

(٣) هذا لو أريد استصحاب الطهارة، أما لو أريد استصحاب عدم خروج البول فالمستصحب موضوع أيضاً.

(٤) مع ان الاستصحاب في امثال ذلك موضوعي لا حكمي.

على ساحل البحر(١)، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب(٢).

المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية

ويحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الأستر ابادي، حيث قال في فوائده:

كلام المحدث الاسترآبادي في الفوائد المدنية

اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين.

إحداهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الامور الشرعية ـ مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهرا أو نجسا، وكون الليل أو النهار باقيا، وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف ـ إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجام المسلم(٣) أو من في حكمه(٤)، وقد يكون قول

---

(١) كما تقدم التمثيل به عن السيد المرتضى قدس سره.

(٢) مع أن نظام المعاش لا يتوقف إلا على الاستصحابات الموضوعية.

(٣) يعني: في تطهير موضع الحجامة.

(٤) لعل المراد به من يستخلفه الحجام على التطهير ويطلب منه القيام به من اتباعه.

القصار أو من في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشباه ذلك من الامور الحسية، انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار(١) لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجودا أو منعا، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية ـ أعني الشك في النسخ ـ (سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور)، ولا يخفى ما فيه. وجميع صور الشبهة الموضوعية.

كلامه۝ في الفوائد المكية

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية، ما حكي عنه في الفوائد أنه قال ـ في جملة كلام له ـ: إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات، انتهى.

الثاني:

الشك في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع

من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب:

---

(١) حيث أن الشك فيهما ليس لاحتمال الواقع مع إحراز المقتضي، بل للشك في المقتضى.

قـد يكون مع تسـاوي الطرفين، وقـد يكون مع رجحـان البقاء، أو الارتفاع(١).

ولا إشـكال في دخـول الأولين في محل النزاع، وأمـا الثالث(٢) فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شـارح المختصر: معنى اسـتصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظـن عدمه، وكل مـا كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحة الاستدلال به لإفادته الظن، وعدمها لعدم إفادته، انتهى.

محل الخلاف في هذه الصور

والتحقيـق: أن محـل الخـلاف إن كان في اعتبـار الاسـتصحاب مـن بـاب التعبـد والطريق الظاهـري(٣)، عم صـورة الظن الغـير المعتبر بالخلاف(٤).

وإن كان مـن بـاب إفـادة الظن ـ كما صرح به شـارح المختصر ـ فإن كان مـن بـاب الظن الشـخصي، كما يظهـر من كلمات بعضهم ـ كشـيخنا البهائـي في الحبـل المتـين وبعـض مـن تأخـر عنـه ـ كان محـل الخـلاف في غـير صـورة الظـن بالخـلاف، إذ مـع وجـوده لا يعقـل ظـن البقـاء(٥)،

(١) تقدم في الأمر الرابع ما ينفع في المقام.

(٢) وهو ما يكون مع رجحان الارتفاع.

(٣) يعني: بحيث يكون الاستصحاب من الأصول لا الأمارات.

(٤) إذ لا يعتـبر في جريـان الأصـول التي بأيدينـا الا مجرد عـدم العلم، لأنه المأخوذ في أدلتها.

(٥) لكن مقتضاه عدم الجريان مع الشك أيضاً.

وإن كان(١) من باب إفادة نوعه الظن لو خلي وطبعه ـ وإن عرض لبعض أفراده ما يسقطه عن إفادة الظن ـ عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجئ زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث(٢):

الشك إما في المقتضي وإما في الرافع

من حيث إن الشك في بقاء المستصحب:

قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول.

إلا أن يكون المراد من الشك والظن بالارتفاع في محل الكلام هما الظن والشك في المورد من حيث هو مع قطع النظر عن مقتضى الاستصحاب، وإن كانا بلحاظه يتبدلان بالظن بالبقاء.

وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب معهما مع الشك والظن بالارتفاع معاً. ولعله يأتي من المصنفﷺ في التنبيه الثاني عشر ما يشير بما ذكرنا. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: « فان كان من باب الظن الشخصي ».

(٢) جعل هذا التقسيم باعتبار المستصحب أولى من جعله باعتبار الشك. مع إن هذا التقسيم راجع إلى التقسيم الثالث الذي تقدم من المصنف باعتبار الدليل الدال على المستصحب لأنه وإن فرض التقسيم هناك بلحاظ الدليل، إلا أنه لا موضوعية للدليل هناك، بل ليس هو إلا محض طريق كاشف عن حال الحكم وأن مقتضيه محرزاً أولاً وذلك هو الملحوظ هنا. فلاحظ.

أقسام الشك من جهة الرافع

وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأن الشك إما في وجود الرافع، كالشك في حدوث البول، وإما أن يكون في رافعية الموجود، إما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعا وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة(١)، وإما للجهل بصفة الموجود(٢) من كونه رافعا كالمذي، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم(٣).

محل الخلاف من هذه الأقسام

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأن المقتضي للحكم الأول موجود... إلى آخره، يوهم الخلاف(٤).

---

(١) فإن الشك في بقاء التكليف بالصلاة مع فعل أحدى الصلاتين ناشئ من تردد الصلاة التي علم سابقاً بوجوبها بينهما.

ونظير ذلك استصحاب النجاسة مع الغسل مرة واحد فيما لو ترددت بين نجاسة البول ونجاسة غيره ممّا لا يعتبر فيه تعدد الغسل، وكذا استصحاب الحدث بعد الوضوء لمن تردد حدثه بين الأكبر والأصغر.

(٢) يعني: للجهل بحكمه الصادر من الشارع الأقدس.

(٣) لعله كالغسل بتحريك البدن تحت الماء الذي يشك في رافعيته للحدث للشك في مفهوم الغسل المعتبر في رفع الحدث بنحو ينطبق على ذلك.

(٤) يعني: خلاف ما ذكره من تحقق الخلاف في غير الشك في وجود الرافع. ووجهه: أن أخذ وجود المقتضى في حجة المثبتين يشعر في المفروغية عن عدم

وأما هو(١) فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه(٢)، كما يظهر من إنكار السيدﷺ للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى، لاعتضادها بالاستصحاب(٣).

وكيف كان، فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب في الأول.

وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته، فينكر الثاني مطلقا، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي(٤).

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

جريان الاستصحاب مع الشك فيه. فلاحظ.

(١) يعني: الشك في وجود الرافع.

(٢) خلافاً لما سبق منه استظهاره من صاحب المعالم من الاتفاق على جريان الاستصحاب فيه.

(٣) كأنه لأن الوجود رافع للعدم فبينة النفي ترجع إلى دعوى بناء العدم وعدم ارتفاعه، فلو كان الاستصحاب مع الشك في الرافع لزم متفقاً عليه ترجحها. فتأمل.

(٤) يعني: فلو كان في المصداق الخارجي قبل، كما في لو ترددت الرطوبة بين البول والمذي، دون ما لو كان في الحكم الشرعي اما لاحتمال كون الشيء رافعاً مستقلاً كالمذي، أو احتمال كونه مصداقاً للرافع، لإجمال مفهوم الرافع كما تقدم في تحريك البدن تحت الماء.

[الأقوال في حجية الاستصحاب]

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا(١)، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول(٢) إلا في عدم النسخ(٣).

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره(٤)، فلا يعتبر في غير الأول، وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

---

(١) يعني: سواءً كان كلياً أم جزئياً.

(٢) كما تقدم نقله عن الأخباريين.

(٣) لما تقدم في كلام المحدث الاسترابادي.

(٤) وهو الحكم الشرعي الكلي، والموضوع الخارجي.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية ـ يعني نفس الأسباب والشروط والموانع ـ والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره(١) فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية(٢)، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك(٣) في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي(٤) دون المفهومي(٥)، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

---

(١) يعني استمراره شأناً لثبوت المقتضي، لا فعلاً، وإلا كان خارجاً عن الاستصحاب، كما تقدم الكلام فيه.

(٢) يعني: بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو احتمل خروج البول.

(٣) يعني: فيجري الاستصحاب فيه أيضاً.

(٤) كما لو ترددت الرطوبة بين البول والمذي.

(٥) كما تقدم في مثل تحريك البدن تحت الماء، كما لا يجري الاستصحاب على هذا القول فيما لو احتمل كون الشيء رافعاً مستقلاً، كما لو احتمل كون المذي رافعاً.

ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصـول والفروع، لـزادت الأقوال على العدد المذكـور بكثير، بل يحصل لعـالم واحد قـولان أو أزيد في المسـألة، إلا أن صرف الوقـت في هذا مما لا ينبغي.

[أقوى الأقوال في الاستصحاب]

مختار المصنف والمحقق حجية الاستصحاب عند الشك في الرافع دون المقتضي

والأقـوى: هو القول التاسـع، وهو الذي اختـاره المحقق(١)، فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال:

كلام المحقق في المعارج

إذا ثبـت حكم في وقت، ثم جاء وقـت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلـك الحكم، هل يحكم ببقائه مـا لم يقم دلالة على نفيه؟ أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟

حكي عن المفيدﭬ: أنه يحكم ببقائه، وهو المختار. وقال المرتضىﭬ: لا يحكم.

ثـم مثـل بالمتيمم الواجـد للماء في أثنـاء الصلاة، ثم احتـج للحجية بوجـوه، منهـا: أن المقتـضي للحكم الأول موجـود، ثم ذكر أدلـة المانعين وأجاب عنها.

ثـم قال: والـذي نختـاره: أن ننظر في دليـل ذلك الحكـم، فإن كان

(١) تقـدم الـكلام في مختـار المحقـق ﭬ في التقسـيم الثالـث مـن تقسـيمات الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب. فراجع.

يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم، ك: (عقد النكاح)، فإنه يوجب حل الوط ء مطلقا، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: (حل الوط ء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده) كان صحيحا، لأن المقتضي للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقا(١)، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضي.

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

لأنا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوط ء لا مقيدا بوقت، فيلزم دوام الحل، نظرا إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع.

ثم قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا بغير دليل، وإن كان يعني أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه، انتهى.

---

(١) لا يخفى أن اقتضاء العقد لدوام حل الوطء إن أريد به كونه بنحو يقبل المنع بأن يراد بالاقتضاء ما هو بعض أجزاء العلة التامة كان ممّا نحن فيه، إلا أنه لم يتضح الوجه كونه عملاً بالدليل، لأن وجود المقتضي لا يكفي إلا مع إحراز عدم المانع، ولا يكون دليلاً مع الشك فيه.

وإن أريد باقتضاء العقد حلّ الوطء أنه اقتضى جعل الحل بنحو الاستمرار بنحو يكون دليل الرافع مخصصاً لإطلاق دليل اقتضاء العقد خرج عما نحن فيه وكان من التمسك بالإطلاق لا بالاستصحاب. لكنه غير مسلم في خصوص العقد، كما لعله ظاهر، وسبق الكلام فيه.

ويظهـر من صاحب المعالم(١) اختيـاره، حيث جعل هذا القول من المحقـق نفيا لحجية الاسـتصحاب، فيظهر أن الاسـتصحاب المختلف فيه غيره.

[الاستدلال على القول المختار]

الاسـتـدلال على المختار بوجوه:

لنا على ذلك(٢) وجوه:

١- ظهور كلام جـمـاعـة في الاتـفـاق عليه

الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

فمنهـا: مـا عن المبـادئ، حيث قال: الاسـتصحاب حجـة، لإجماع الفقهاء(٣) على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا، ولولا القول بأن الاسـتصحاب حجة، لكان ترجيحا لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى.

---

(١) لكـن سـبق ان ظاهـر صاحب المعالم انـكار جريان الاسـتصاب مطلقاً، وحمله كلام المحقق ﭭ على ذلك.

(٢) يعني: القول التاسع المتضمن للتفصيل المذكور.

(٣) لا يبعـد كون مـراده دعوى اجماع الفقهاء على البنـاء على بقاء الحكم مع الشـك في نسـخه، فيكون أجنبياً عما نحن فيه، إذ الكلام في الشك في بقاء الحكم من جهة الشـك في الرافع، أما مع الشـك في النسخ فلا اشـكال في البناء على بقاء الحكم سواءً قيل بجريان الاستصحاب أم لا، فإن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاسـتصحاب، ولذا تجري مع الشـك في نسخ الحكم الاستصحابي، كما أوضحناه في شرح الكفاية. فلاحظ.

ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب، بناء على ما ادعاه: من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا، لكنه ممنوع، لعدم الملازمة، كما سيجيء.

ونظير هذا ما عن النهاية: من أن الفقهاء بأسرهم ـ على كثرة اختلافهم ـ اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث.

ومنها: تصريح صاحب المعالم(١) والفاضل الجواد: بأن ما ذكره المحقق أخيرا في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب، فإن هذه شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً(٢)، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائما إلى أن يثبت الرافع.

٢ـ الاستقراء

الثاني: أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره موردا إلا وحكم الشارع

---

(١) تقدم الكلام في مراد صاحب المعالم.

(٢) تقدم من المصنفؒ إنكار الاجماع على القول المذكور. فراجع.

فيـه بالبقـاء، إلا مع أمـارة توجب الظـن بالخلاف، كالحكم(١) بنجاسـة الخـارج قبل الاسـتبراء، فـإن الحكم بها ليس لعـدم اعتبار الحالة السـابقة ـ وإلا لوجـب الحكم بالطهـارة لقاعدة الطهارة ـ بـل لغلبة(٢) بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة(٣) المستندة إلى ظهور فعل المسلم.

والإنصـاف: أن هـذا الاسـتقراء يـكاد يفيـد القطع، وهـو أولى من الاسـتقراء(٤) الـذي ذكـر غـير واحـد ـ كالمحقـق البهبهـاني وصاحـب الرياض ـ : أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

٣ـ السـنـة:

الثالث: الأخبار المستفيضة.

١ـ صحيحة زرارة الأولى

منهـا: صحيحـة زرارة ـ ولا يضرها الإضـمار(٥) ـ «قال: قلت له: الرجـل ينام وهو عـلى وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتـان عليه الوضوء؟ قـال: يـا زرارة، قـد تنام العـين ولا ينام القلـب والاذن، فـإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء، وهو لا يعلم؟

---

(١) تمثيل للمستثنى.

(٢) لا تخلو الغلبة المذكورة عن خفاء.

(٣) يعني: مع انه على خلاف أصالة عدم ترتب الأثر.

(٤) كلا الاستقرائين لا يصلحان للدليلية في اثبات الأحكام الشرعية.

(٥) لمـا هـو المعلوم من جلالة زرارة التي لا تناسـب سـؤاله لغير الامام عليه السلام خصوصاً في مثل هذه المسألة المتضمنة لضرب القاعدة.

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

تقرير الاستدلال

وتقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدلالتها عليه(١)، وجعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف(٢)، وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾، و﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم﴾، و﴿من كفر فإن ربي غني كريم﴾، و﴿من كفر فإن الله غني عن العالمين﴾، و﴿إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين﴾، و﴿إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾، و﴿إن يكذبوك فقد كذبت﴾، إلى غير ذلك.

معنى الرواية

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه

---

(١) والتقدير: وإن لم يجيء أمر بين يبني على وضوئه، لأنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك. وسيأتي وجه الاستدلال حينئذٍ.

(٢) لأنه مبني على كون قوله عليه السلام: « فإنه على يقين من وضوئه » قضية تعبدية يعني: وإلا لزمه البناء والتعبد بكونه على يقين من وضوئه.

ويكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» تأكيداً لمضمون تلك القضية راجعاً إليها، وحينئذٍ فلا تدل الرواية إلا على حجية الاستصحاب في الشك في الوضوء من جهة النوم لا غير. نعم قد يشعر قوله: «ولا ينقض اليقين...» بالعموم بدعوى أنه من تأكيد الخاص بالعام. فتأمل. وكيف كان لزوم التكلف في هذا الوجه ظاهر.

على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء(١) وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

كون اللام في (اليقين) للجنس

هذا، ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في (اليقين) للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى ـ المنضمة إلى الصغرى ـ (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك)، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، و(اللام) وإن كان ظاهرا في الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور(٢)، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. مع احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام:

---

(١) لم يتضح وجه الحاجة إلى اهمال التقييد المذكور، فإن القيد المذكور قد أخذ في الصغرى، وليس الاستدلال بها، وإنما هو بالكبرى وهي: «ولا ينقض...»، وهي خالية عن التقييد المذكور، فلو فرض إبقاء « اليقين » فيها على إطلاقه ـ كما سيأتي ـ تم الاستدلال بها على عموم الاستصحاب.

نعم لازم عموم الكبرى إهمال التقييد في الصغرى، وأن ذكر القيد فيها ليس لدخله في الاستدلال والتعليل بل لتحققه في المورد، للزوم التطابق بين الصغرى والكبرى في الأوسط القياسي. فلاحظ.

وقد نبه إلى بعض ذلك المصنف قدس سره في مجلس الدرس حسبما حكاه عنه بعض أعاظم المحشين قدس سره.

(٢) لا مجال لرفع اليد بذلك عن ظهور القضية في العموم، ومنشؤه ورود الكبرى مورد التعليل الظاهر في كونه ارتكازياً مشيراً إلى قضية عرفية ارتكازية عامة لا خصوصية فيها لليقين بالوضوء، فلو حمل على خصوصه كان التعليل تعبدياً، وهو خلاف ظاهر التعليل جداً. فلاحظ.

«فإنه على يقين» علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفادا من قوله عليه السلام: «ولا ينقض»، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين» توطئة له(١)، والمعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله: (لا ينقض) عن كونه بمنزلة الكبرى(٢)، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف: أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور(٣)، خصوصا بضميمة الأخبار الاخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربما يورد(٤) على إرادة العموم من اليقين: أن النفي الوارد على

---

(١) نظير قولك: إن أساء إليك زيد فحيث أنه رحم اعف عنه. لكنه لا يناسب دخول الواو في قوله: «ولا ينقض...» إذ لا تدخل الواو على جملة الجزاء، فلا مجال لهذا الاحتمال، والمتعين ما ذكره المصنف قدس سره أولاً.

(٢) بل يختص بالوضوء عملاً بمقتضى العلة المستفادة من التمهيد المذكور ولا يجري في كل شك لاحق لليقين.

(٣) العمدة فيه ما عرفت من سوق القضية مساق التعليل وظهور التعليل في كونه ارتكازياً وعدم الفرق ارتكازاً بين أفراد اليقين.

(٤) هذا الإيراد مبني على أن اللام في « اليقين » للاستغراق والعموم، إذ حينئذٍ يتجه الايراد بأن وقوع العموم في حيز النفي لا يقتضي عموم النفي، بل نفي العموم، فيدل على عدم انتقاض كل يقين بالشك، لا على امتناع انتقاض اليقين بالشك، ليدل على عموم جريان الاستصحاب.

هذا ولكن ورود اللام للاستغراق ممّا لم يثبت في اللغة، وإنما تدل اللام على الاشارة للجنس، والاستغراق إنما يستفاد بمقدمات الاطلاق. وحينئذٍ فوقوع الجنس في حيز النفي يقتضي عموم النفي لافراده كما سيذكره المصنف قدس سره.

العموم لا يدل على السلب الكلي.

وفيه: أن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي(١) كما في (لا رجل في الدار)، لا في حيزه كما في (لم آخذ كل الدراهم)، ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر ـ بقرينة المقام(٢) والتعليل(٣) وقوله: (أبدا) ـ هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن.

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

٢ـ صحيحة زرارة الثانية

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة ـ مضمرة أيضاً(٤) ـ: «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً

---

(١) يعني: ان العموم ناشئ من النفي ومتفرع عليه، لا انه مورد للنفي كي يدعي ان نفي العموم لا يدل على عموم السلب.

(٢) لعله لما أشرنا إليه من كون التعليل ارتكازياً، والارتكاز المذكور مبني على العموم.

(٣) فإن مقام التعليل لا يناسب إرادة القضية الجزئية أو المهملة، وإنما يناسب القضية الكلية، ليمكن الانتقال منها إلى الحكم المعلل، نظير الانتقال من حكم الكبرى إلى حكم الصغرى، فإنه لا يصح الا مع عموم الكبرى. فلاحظ.

(٤) هذا على رواية التهذيب. وقد رواها الصدوق في العلل بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الباب الثمانين من الجزء الثاني في الصفحة الواحدة والستين بعد الثلاثمائة من طبع النجف الاشرف. وقد أشار إلى ذلك في الوسائل أيضاً.

وصليت، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصليت، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة،

لأنك لا تدري، لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك... الحديث».

والتقريب: كما تقدم في الصحيحة الأولى، وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا(١).

فقه الحديث ومورد الاستدلال

وأما فقه الحديث، فبيانه: أن مورد الاستدلال(٢) يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم وجوب الإعادة(٣) على من تيقن أنه صلى في النجاسة ـ كما صرح به السيد الشارح للوافية ـ إذ الإعادة ليست نقضا لأثر الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض

---

(١) إذ لا اشكال هنا في إرادة التعليل والاستدلال بالكبرى الكلية، ولا مجال لما سبق هناك من الاحتمالين الآخرين. كما أن مناسبة كون التعليل ارتكازياً يقتضي إرادة الجنس والعموم.

(٢) لا يخفى أن التعليل في الرواية الشريفة بعدم نقض اليقين بالشك وقع في موضعين، في صدر الرواية وذيلها، وما يأتي من المصنفﷺ من الكلام مختص بالأول، أما الثاني فلا مجال للكلام الآتي فيه. فلاحظ.

(٣) يعني: مع ان الرواية تضمنت تعليل عدم الاعادة به.

باليقين(١)، بناء على أن من آثار حصول(٢) اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها(٣) وجوب إعادتها.

وربما يتخيل: حسن التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري(٤) للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة (٥) وكاشفة عنها(٦).

---

(١) لغرض حصول اليقين بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة.

(٢) لعل الأولى أن يقول: بناء على أن من آثار نجاسة الثوب واقعاً حين الصلاة اعادتها، إذ لا دخل لليقين الا من حيث كشفه عن الموضوع للاعادة.

ثم إن المبني المذكور هو مقتضى القواعد الأولية المقتضية لعدم إجزاء العمل الفاقد للشرط واقعاً لكن سيأتي لزوم الخروج عنه في المقام.

(٣) متعلق بقوله: «حصول اليقين» والضمير يرجع إلى الصلاة.

(٤) وهو في المقام الأمر الظاهري الناشئ من الاستصحاب الجاري حين الدخول في الصلاة المرتفع بعد العلم باصابة النجاسة وانكشاف الحال، فالصلاة واقعة بطهارة ظاهرية ناشئة من الاستصحاب.

(٥) يعني: قاعدة إجزاء الأمر الظاهري.

(٦) يعني: بالإلغاء خصوصية المورد. لكنه لا يخلو عن اشكال، ومجرد التعليل لا يصلح لذلك بعد عدم كون الاجزاء من الأمور الارتكازية، بل هو أمر تعبدي محض، فلعل التعليل مبني على تعبد خاص معلوم للسائل مختص بالمورد لا يجري في غيره، كما هو مبنى الأصحاب رضي الله عنهم تبعاً للأدلة الخاصة، حيث إن مبناهم على إجزاء الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط الواقعة غفلة أو استناداً إلى طريق ظاهري، بحيث لا يجب إعادتها بعد انكشاف الخلاف، كما في موارد حديث « لا تعاد... » ونحوها، مع عدم التزامهم

وفيـه: أن ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونـه نقضا(١)، كما أن ظاهر قولـه عليه السلام في الصحيحة الأولى: «لا ينقض اليقين بالشـك أبداً»، عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ودعوى: أن من آثار الطهارة السابقة(٢) إجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة(٣).

بالاجزاء في سائر موارد الطرق الظاهرية. فلاحظ.

(١) يعني: أن المسـتفاد من الرواية كون الاعادة بنفسـها نقضاً لليقين بالشك وهـذا لا يتـم بناء على اجزاء الأمر الظاهري، إذ عليـه لا تكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك، بل نقضاً لقاعدة اجزاء الطريق الظاهري.

غايتـه أن القاعـدة المذكـورة مبنيـة على وجود طريـق ظاهـري في المقام محرز للشرط، وهو مبني على الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك.

لكـن ما ذكـره قدس سره من ظهـور التعليل في كـون الاعادة بنفسـها نقضـاً لليقين بالشـك غـير ظاهر، بل يكفي في حسـن التعليل ابتناء عدم الاعـادة على عدم نقض اليقين بالشك ولو بضميمة قاعدة اجزاء الأمر الظاهري.

وحاصـل الـكلام: أن تعليـل عدم الاعادة بعـدم نقض اليقين بالشـك ليس لكـون الاعادة بنفسـها نقضاً، بل لكـون العمل مبتنياً على قاعدة عـدم نقض اليقين بالشك المقتضية لصحته واقعاً واجزائه بنحو لا تجب اعادته.

نعـم قاعدة الاجزاء مـع الطريق الظاهري ليسـت عامة في جميـع الموارد، بل مختصة ببعضها وهذا منها، كما ذكرنا قريباً. فتأمل جيداً.

(٢) وهي الطهارة المتيقنة سابقاً.

(٣) هـذا بظاهره بيّن الوهن، لأن الممنوع عنه في الأخبار ليس هو نقض آثار

مدفوعة: بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً، من الآثار العقلية(١) الغير المجعولة للطهارة

الطهارة السابقة مطلقاً، كي يمتنع النقض في المقام، بل خصوص نقضها بالشك، والمفروض حصول اليقين بعد الفراغ بانتقاض الطهارة السابقة قبل الصلاة، فلا تكون اعادتها نقضاً للطهارة المتيقنة بالشك، بل باليقين ولا اشكال في جواز نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل لزومه.

وكأن المراد به ـ كما قد يستفاد من الجواب، ومن كلمات بعض المحشين ـ أن من آثار الطهارة الواقعية اجزاء الصلاة معها، ومقتضى تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة ـ الذي هو مفاد دليل الاستصحاب ـ ترتيب الأثر المذكور عليها، والبناء على إجزاء الصلاة معها وعدم اعادتها، كما تجزي مع الطهارة الواقعية.

(١) يعني: أن الصحة الواقعية والأجزاء ليسا من الآثار الشرعية للطهارة الواقعية كي يمكن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلتها فيهما، بل من الآثار العقلية ـ لما هو المعلوم من أن إجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي الجامع للأجزاء والشرائط المعتبرة ـ عقلي لا شرعي ـ فلا يمكن التنزيل شرعاً بلحاظهما، لعدم إمكان تصرف الشارع إلا في أحكامه.

وفيه: أن الإجزاء وإن لم يكن شرعياً، إلا أنه مترتب على أثر شرعي، وهو أخذ الشرط ـ كالطهارة ـ قيداً في الواجب، وحينئذٍ يمكن التنزيل شرعاً بلحاظ ذلك، فتكون الطهارة المشكوكة شرطاً في الواجب كالطهارة الواقعية، فيترتب عليها الإجزاء عقلاً لا شرعاً.

فالعمدة في الجواب عن ذلك: أن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة ـ الذي هو مفاد الاستصحاب ـ ليس واقعياً راجعاً إلى ترتب أثرها واقعاً، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وتنزيل المطلقة رجعياً منزلة الزوجة، بل ظاهرياً راجعاً إلى جواز التعبد بها مادام الشك، فاذا ارتفع الشك وانكشف الحال لزم ترتيب أثر

المتحققة(١)، لعـدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنه(٢) يوجب الفرق بـين وقوع تمـام الصلاة مع النجاسـة فـلا يعيد وبـين وقوع بعضهـا معها فيعيـد(٣)، كـما هو(٤) ظاهـر قولهعليه السلام بعد ذلـك: (وتعيد إذا شـككت في موضـع منـه ثم رأيته). إلا أن يحمل هذه الفقرة ـ كما استـظهره شـارح الوافية ـ على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً(٥)، وهـو مخالف لظاهر الكلام(٦) وظاهر قولهعليه السلام بعد ذلك: «وإن لم تشـك ثم رأيته... الخ».

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال

الواقع صحة أو فسـاداً، والمفروض انكشـاف أن الصلاة واقعة مع النجاسة، فيتعين إعادتها، لأنها فاقدة للشرط، إلا بناءً على إجزاء الحكم الظاهري، على ما سبق.

(١) يعني: الطهارة الواقعية المتيقنة الوجود سابقاً.

(٢) الضمير يرجع إلى الوجه الذي هو محل الكلام، وهو الوجه الأول الذي حمل عليه مورد الرواية.

(٣) هـذا الفـرق راجـع إلى الفرق بين الالتفـات بعد الصـلاة والالتفات في أثنائها، وليس ذلك محذوراً إذا اقتضته الأدلة، بل فتوى كثير من الأصحاب عليه، لما عرفت من أن الوجه المذكور مبني على اجزاء الأمر الظاهري، وهو خلاف الأصل، فلابد فيه من الدليل الخاص، ويمكن التفكيك فيه بين الموارد. فلاحظ.

(٤) يعني: الاعادة مع الالتفات وانكشاف الحال في الاثناء قبل اتمام الصلاة.

(٥) إذ حينئذٍ يفترق عما نحن فيه بأن الكلام فيما نحن فيه في وقوع تمام الصلاة مع النجاسة جهلاً، وفي هذا الفرع في وقوع بعض الصلاة مع النجاسة نسياناً.

(٦) لظهـوره في عـدم تحقق العلم بالنجاسـة قبل الصلاة، بـل هو كالصريح في ذلك.

وقوعها بعدها، فالمراد: أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالم عما يرد على الأول(١)، إلا أنه خلاف ظاهر السؤال(٢). نعم(٣)، مورد قولهعليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك... الخ» هو الشك في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية(٤)، ويكون المراد من قطع

---

(١) لغرض عدم انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، بل يحتمل وقوعها مع الطهارة المتيقنة سابقاً، فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك بلا اشكال.

(٢) بل قد يقال: إنه الظاهر، إذ لو كان المراد الوجه الأول لكان المناسب أن يقول: «فرأيته فيه» بالضمير الظاهر في كون المرئي بعد الفراغ من الصلاة عين المشكوك قبلها.

لكن هذا المقدار لا ينافي ظهور السؤال في الوجه الأول، غايته أن ذكر الضمير يجعله صريحاً فيه، فعدم ذكر الضمير رافع لصراحته في الوجه الأول لا لظهور فيه. فضلاً عن أن يكون موجباً لظهوره في الثاني.

كيف ولو كان المراد الوجه الثاني لكان المناسب تمهيد التعليل بقوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك» كما ذكر في ذيل الرواية في نظيره.

هذا مع أن ظاهر الحديث انحصار تعليل الصحة بالاستصحاب، المقتضي للصحة الظاهرية، وهو خلاف مبناهم من صحة الصلاة واقعاً مع النجاسة جهلاً اذا انكشف خطأ الأصل أو الامارة المحرزة للطهارة بعد الفراغ. وقد دلت على ذلك الروايات فتأمل.

(٣) لم يتضح الوجه في الاستدراك الظاهر من قوله: «نعم» بل هذا أمر جديد لا يرتبط بما سبق. فلاحظ.

(٤) كما هو مقتضى قوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك...».

الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي، لا إبطالها(١) ثم البنـاء عليهـا الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريـع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس(٢)، فافهم.

٣- صحيحة زرارة الثالثة

ومنهـا: صحيحـة ثالثة لزرارة: «وإذا لم يـدر في ثلاث هو أو في أربع وقـد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليهـا اخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقـين بالشـك، ولا يدخل الشـك في اليقين، ولا يخلـط أحدهما بالآخر، ولكنـه ينقـض الشـك باليقـين، ويتم عـلى اليقـين، فيبني عليـه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وقد تمسك بها في الوافية، وقرره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحة

وفيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة،

---

(١) يعني بفعل المنافي.

(٢) لما حكـي عنه قدس سره في مجلس الدرس من أن شرط التفريع أن يكون المتفرع أخـص من المتفرع عليه ومن أفراده كي يصح تفريعـه عليه، ضرورة أن تفريع العام على الخاص من المستهجنات فلا يحمل عليها كلام الإمام عليه السلام.

وفيه: أن العموم والخصوص لا دخل لهما في صحة التفريع وعدمها، بل المدار فيها على نحو من الترتب بين الأمرين، نظير ترتب الكبرى على الصغرى من حيث أن الصغـرى منقحة للموضوع والكبرى منقحة للحكم المتفرع على الموضوع، ويمكن تصحيـح التفريـع في المقـام بحمل قولـه: «فليس ينبغـي...» على إرادة الاسـتدلال بالكبرى، وذلك موجب للحمل على الجنس لا موهن له. فلاحظ.

حتى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقل(١)، فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، ومخالف(٢) لظاهر الفقرة الأولى(٣) من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»، فإن ظاهرها ـ بقرينة تعيين الفاتحة(٤) ـ إرادة ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام ـ بعد التسليم في الركعة المرددة ـ إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية.

المراد من (اليقين) في هذه الصحيحة

فالمراد بـ(اليقين) ـ كما في (اليقين) الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا ـ: هو اليقين(٥) بالبراءة(٦)، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة،

---

(١) الذي هو مقتضي الاستصحاب، أعني: استصحاب عدم الاتيان بالاخيرتين.

(٢) بناء على أن الفرعين الذين تعرضت لهما الفقرتان مبنيان على أصل واحد.

(٣) صدر الحديث: « قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين. قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ».

(٤) مضافاً إلى أنه قد يؤمي قوله: «يركع بركعتين» إلى أنه يصلي صلاة جديدة بركعتين، وإلا لكان المناسب أن يقول: يأتي بركعتين، فلاحظ.

(٥) خبر لقوله: «فالمراد باليقين».

(٦) يعني: اليقين يوجب براءة الذمة واقعاً ممّا يعالج به الشك. وحينئذٍ فالمراد بالبناء عليه العمل بما يحصله.

بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

وقد أريد من (اليقين) و(الاحتياط) في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين».

المراد من (البناء على اليقين) في الأخبار

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها: البناء على ما هو المتيقن من العدد، والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط، ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام: «ألا اعلمك شيئا إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟».

وقد تصدى جماعة ـ تبعاً للسيد المرتضى ـ لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة: من البناء على الأقل. ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك، وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط، يشعر(١) بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل

وربما يكون المراد باليقين اليقين بكون المأتي به مشروعاً.

يعني: ابن على ما تيقنت بمشروعيته وهو خصوص الأقل وسلم عليه ثم استأنف الركعتين ولا تخلط ما شككت في مشروعيته بما علمت مشروعيته.

وعلى كلا الوجهين فهو أجنبي عن الاستصحاب المقتضي للبناء على الاتيان بالأقل وعدم التسليم عليه إلا بعد ضم المشكوك إليه.

(١) خبر لقوله: «ومبالغة الإمام عليه السلام...».

وضم الركعة المشكوكة.

ثـم لـو سـلم ظهـور الصحيحـة في البنـاء عـلى الأقـل(١) المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

تعين حملها حينئذٍ على التقية، وهو مخالف للأصل(٢).

ثـم(٣) ارتكاب الحمل عـلى التقية في مورد الروايـة، وحمل القاعدة المستشـهد بهـا لهذا الحكـم المخالف للواقع عـلى(٤) بيان الواقـع ـ ليكون التقيـة في إجـراء القاعدة في المورد لا في نفسـها ـ مخالفة(٥) اخرى للظاهر وإن كان ممكنا في نفسه.

مـع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صـدر الرواية(٦) الآبي عن الحمل

---

(١) يعني: المقتضي لعدم التسليم عليه، بل يضم إليه الزائد، الذي هو مخالف لمذهب الإمامية.

(٢) ولا يناسب المبالغة والتأكيد في الرواية.

(٣) يعنـي: ويلزم أيضاً التفكيك بـين القاعدة والمورد، فتكون القاعدة حكماً ظاهريـاً حقيقياً ـ التي هي مفاد الاسـتصحاب ـ وتطبيقها عـلى المورد للتقية، وذلك لا يخلـو عـن مخالفـة للظاهر وعـن التكلـف، وإن كان ممكناً نظير روايـة صفوان بن يحيى والبزنطي عن الرضاعليه السلام فيمن يسـتكره عـلى اليمين بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك حيث طبق الإمامعليه السلام عليه حديث الرفع واستشهد به فتأمل.

(٤) متعلق بقوله: «وحمل القاعدة...».

(٥) خبر لقوله: «ثم ارتكاب الحمل...».

(٦) المتضمن لفصل الركعتين عند الشـك بين الثنتين والأربع الذي هو على خلاف مذهب العامة.

على التقية.

مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر... إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل.

وأما احتمال(١) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك ـ كما هو(٢) مقتضى الاستصحاب ـ فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله: «لا يدخل الشك في اليقين» يراد به: أن الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين ـ أعني القدر المتيقن من الصلاة ـ بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة.

ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل(٣)، فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين:

إما الحمل على التقية(٤)، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر.

---

(١) حاصله: ان تطبيق عموم الاستصحاب في المقام إنما هو بلحاظ عدم جواز البناء على الاتيان بالركعة المشكوكة وأنه لابد من الاتيان بها.

أما فصلها فهو حكم آخر مستفاد من قوله عليه السلام: « لا يدخل الشك في اليقين » ولا ينافي الاستصحاب بوجه ولا يمنع من الاستدلال بالرواية عليه.

(٢) يعني: عدم جواز البناء على وقوع المشكوك.

(٣) لأن ظاهر الفقرات المذكورة عدم كونها لبيان حكم مستقل غير عدم نقض اليقين بالشك، بل الجري عليه والتأكيد له، كما يظهر بملاحظتها.

(٤) يعني: فيطابق الاستصحاب.

وإما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيدا في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصا على مثل هذه القاعدة(١).

وأضعف من هذا دعوى: أن حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة ـ على ما هو فتوى الخاصة وصريح أخبارهم الاخر ـ لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الاخر(٢).

وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية(٣): من عدم إمكان

---

(١) يعني: التي هي في غاية الاهمية. لكن أهمية القاعدة لا أثر لها في مقام الاستدلال، فإن الظهور لو تم لزم العمل به وإن كان مضمونه مهماً، وإلا لم يجز العمل وإن كان المورد سهلاً. بل لا سهولة في مقام الفتوى.

هذا وقد يورد على الاستدلال بالصحيحة مضافاً إلى ما قد سبق بعدم سوق القاعدة فيها مساق الكبرى العامة حتى يمكن التعدي بها عن المورد، بخلاف الروايتين السابقتين، فإن ظاهر التعليل فيهما إرادة الكبرى الكلية، كما سبق.

(٢) الذي هو مقتضى الاستصحاب. وحاصل المراد: أن الرواية تحمل على معنى جامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات والاستصحاب في سائر الموارد.

(٣) كأن المراد بها أخبار من كان على يقين فشك فليمض... ولا يأتي منه ﷺ إلا خبران أحدهما ما عن الخصال لكن لا يجيء قريباً ما له دخل في المقام.

الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

٤ـ الاستدلال بموثقة إسحاق ابن عمار والإشكال فيه

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».

فإن(١) جعل البناء على الأقل(٢) أصلا ينافي ما جعله الشارع أصلا في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى ما شككت فابن على الأكثر»، وقوله عليه السلام فيما تقدم: «ألا اعلمك شيئاً... إلى آخر ما تقدم».

فالوجه فيه: إما الحمل على التقية، وإما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية: بإرادة البناء(٣) على الأكثر، ثم الاحتياط بفعل ما ينفع

نعم يجيء في الأمر الثاني من الخاتمة عدم إمكان الجمع في أخبار الاستصحاب جميعاً بين قاعدة اليقين والاستصحاب ولا دخل لقاعدة اليقين بقاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات، بل المراد بها معنى آخر، وهو وجوب العمل بما يوجب اليقين بالبراءة فلا دخل لما يأتي بمحل الكلام.

وكيف كان فالعمدة فيما ذكره هنا هو عدم الجامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الركعات والاستصحاب حتى يمكن حمل الصحيحة عليه، فإن مقتضى الاستصحاب الغاء الشك والبناء على عدم المشكوك ومقتضى قاعدة البناء على الأكثر الاعتناء به والاحتياط بفعل ما يتيقن معه بالبراءة، وهما متنافيان جداً. فلاحظ.

(١) بيان لوجه اندفاع الاستدلال بالموثقة.

(٢) الذي هو مقتضى حمل الرواية على الاستصحاب والاستدلال بها عليه.

(٣) فيكون معنى البناء على اليقين البناء على ما يقتضي اليقين بالبراءة، أو

لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضر بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة، فضلا عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلي(١) خرج منه الشك في عدد الركعات، وهو غير قادح.

لكن يرد عليه: عدم الدلالة(٢) على إرادة اليقين السابق على الشك(٣)، ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق(٤)، فهو(٥) أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق(٦)، لاحتمالها(٧) لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

الاقتصار على ما يتيقن بكونه مشروعاً.

(١) يعني: لو فرض حمله على الاستصحاب. فالحمل على الاستصحاب لا ينافي المورد، بخلاف الصحيحة المتقدمة، لأن موردها الشك في الركعات. كما لا يخفى.

(٢) يعني: أنه لا قرينة هنا على إرادة الاستصحاب بل كما يمكن الحمل عليه يمكن الحمل على قاعدة اليقين، والحمل على قاعدة لزوم الاحتياط بما يتيقن معه البراءة، فالرواية مجملة.

(٣) يعني: مع وحدة متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية وهو موضوع قاعدة اليقين.

(٤) الذي هو موضوع الاستصحاب.

(٥) اللازم تأنيث الضمير، لأن المراد به الموثقة السابقة.

(٦) المحتملة للاستصحاب وقاعدة اليقين لا غير، كما سيأتي.

(٧) تعليل لقوله: «فهو أضعف...».

٥- الاستدلال برواية الخصال ورواية أخرى

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك». وعدها المجلسي ـ في البحار ـ في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد من اختلافهما:

إما في زمان نفس الوصفين(١)، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

وإما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك ـ في زمان هذا القطع ـ بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين ـ كما عرفت في المثال ـ فضلا عن تأخر الأول عن الثاني(٢).

وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين(٣)، وظاهرها

(١) وهما اليقين والشك.

(٢) بل يكون زمان حدوث الشك الاستصحابي أسبق من زمان حدوث اليقين.

(٣) كما هو مقتضى فاء الترتيب.

اللهم إلا أن يكون بلحاظ غلبة تأخر حدوث الشك فالبقاء عن حدوث

اتحاد زمان متعلقهما(١)، تعين حملها على القاعدة الأولى(٢)، وحاصلها: عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده: أن النقض حينئذٍ محمول على حقيقته، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن، بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الأول(٣).

اليقين بالحدوث في الاستصحاب. أو يكون بلحاظ الترتيب بين متعلقي اليقين والشك المعتبر في الاستصحاب وكلاهما وإن كان خلاف الأصل إلا أن احتماله مانع من دعوى الصراحة.

(١) إذ المنصرف من إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما على الآخر اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات ومنها الزمان.

(٢) وهي قاعدة اليقين.

(٣) يعني: والتجريد المذكور خلاف الأصل.

والحاصل: أن ظاهر الرواية الترتيب بين نفس الوصفين، واتحاد متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية، وكون المنهي عنه هو النقض الحقيقي، وذلك يقتضي حملها على قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

لكن ظاهرها أيضاً بقاء اليقين حين الشك، فإن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء بقاء ما نهي عن نقضه، فاذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، كان الظاهر منه إرادة بيان أن خبر عمرو لا يصلح لمعارضة خبر زيد ورفع اليد عنه مع بقاء زيد مصراً على إخباره غير متزلزل فيه، ولا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره وشكك فيه.

وبالجملة: فمن تأمل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعض لها في أدلة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الرواية.

ثم لو سلم ان هذه القاعدة(١) باطلاقها مخالفة للاجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الاعمال التي رتبها حال اليقين به(٢)، كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه، أو شهادته. أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق(٣)

وهذا المعنى إنما يتم في الاستصحاب، ولا يلائم قاعدة اليقين لفرض ارتفاع اليقين السابق فيها حين حدوث الشك.

وبالجملة لابد من التصرف في الرواية سواءً حملت على قاعدة اليقين أم على الاستصحاب، وليس التصرف الأول بأولى من التصرف الثاني.

(١) وهي قاعدة اليقين. وهذا جواب عما قد يقال من أنه لا مجال لحمل الرواية على قاعدة اليقين لمنافاتها للاجماع، فيتعين حملها على الاستصحاب وإن استلزم التصرف بالوجه السابق.

ثم إن في بعض النسخ تقديم قوله: «ثم لو سلم...» إلى قوله: «لافادة القطع» على قوله: «اللهم إلا أن يقال...» وهو الأنسب بنظم المطلب.

(٢) لكنها حينئذٍ ترجع إلى قاعدة الصحة في العمل، وهي قاعدة أخرى غير قاعدة اليقين، لا تتوقف على سبق اليقين، بل يكفي فيها وقوع العمل مع الغفلة فلا مجال لحمل الرواية عليها، لظهورها في خصوصيته لليقين.

(٣) الظاهر رجوعه إلى قاعدة الصحة في الاستناد التي هي بملاك قاعدة الصحة في العمل. وربما يقال بثبوتها عرفاً وإن كان الظاهر عدم البناء عليها شرعاً، كما يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب في الشرط الثاني من شروطه.

وكيف كان فيبعد حمل الرواية عليها لظهورها في خصوصية لليقين، وملاك

وإخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم(١) قابليته لافادة القطع.

إمكان دفع المناقشة المذكورة

اللهم إلا أن يقال ـ بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين ـ: إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل: (كنت متيقنا أمس بعدالة زيد) ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيدة بالزمان الماضي(٢)، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان، متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد، ظاهرا في تحقق أصل العدالة في زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب(٣)، فافهم.

فالإنصاف: أن الرواية ـ سيما بملاحظة قوله عليه السلام: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، و بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إن ظاهره مساوقته لها(٤) ـ ظاهرة في الاستصحاب،

هذه القاعدة أجنبي عنه راجع إلى قاعدة الصحة، كما ذكرنا.

(١) عطف على قوله: « لفساده ».

(٢) هذا خلاف الظاهر جداً، ولاسيما بملاحظة ما ذكرنا من أن المنصرف في إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات.

(٣) لا يكفي في الانطباق على الاستصحاب التجريد المذكور، بل لابد معه من التصرف في ظهور الفاء في الترتيب بين الوصفين بأحد الوجهين السابقين ومن رفع اليد عن ظهور النقض في الحقيقي، وكل ذلك خلاف الأصل لو لا ما عرفت من أن حمل الرواية على قاعدة اليقين موقوف على التصرف بوجه آخر مخالف للظاهر أيضاً. فلاحظ.

(٤) لوحدة المضمون.

ويبعد حملها على المعنى الذي ذكرنا(١).

هـذا، لكن سـند الروايـة ضعيف بـ(القاسـم بن يحيـى)، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضعف ذلك بعض باسـتناده إلى تضعيف ابن الغضائري ـ المعروف عدم قدحه ـ فتأمل.

٦ـ مكاتبة علي بن محمد القاساني

ومنهـا: مكاتبـة عـلي بن محمـد القاسـاني: «قـال: كتبت إليـه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية».

تقريب الاستدلال

فـإن تفريـع تحديد كل من الصـوم والإفطار ـ برؤيـة هلالي رمضان وشـوال ـ لا يسـتقيم(٢) إلا بـإرادة عـدم جعـل اليقين السـابق مدخولاً

(١) وهي قاعدة اليقين.

هـذا وقد عرفـت أن الرواية من حيـث هي مجملة مرددة بـين القاعدتين، إلا أن مشـابهة لسانها لأخبار الاسـتصحاب مع ظهور كون الاستصحاب من القواعد الشرعية والعرفية، بخلاف قاعدة اليقين فمن البعيد إرادتها في مقام التعليل قد يعين حملها على الاستصحاب.

لكن في بلوغ ذلك حداً يوجب الظهور الصالح للاستدلال إشكال.

(٢) إذ لـو أريد باليقين اليقين بالبراءة، بأن يكون مضمون الكبرى أن البراءة المتيقنة لا ترفع اليد عنها بالشـك بالتكليـف، لم يتجه تفريع لزوم الرؤية في الافطار، بـل كان الـلازم تفريع لزومها في الصوم فقـط. وإن أريد باليقـين اليقين بالتكليف، بأن يكون مضمون الكبرى أن التكليف المتيقن بالصوم لا ترفع اليد عنه بالشـك في انتهاء الشـهر وفراغ الذمة وانه يلزم المكلف إحراز الفراغ بالاحتياط، لم يتجه تفريع لـزوم الرؤية في الصـوم وكان اللازم تفريع لزومها في الافطار فقط، فتفريع الأمرين معـاً ظاهـر في أن المراد باليقـين هو اليقين بالحالة السـابقة الشـاملة للأمرين فيطابق

بالشك، أي مزاحماً به.

والإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب(١)، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد(٢).

تأييد المختار بالأخبار الخاصة:

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة:

١- رواية عبد الله بن سنان

مثل: رواية عبد الله بن سنان ـ الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي، وهو

الاستصحاب. فلاحظ.

(١) لعل وجه الأظهرية من الصحيحتين الأوليين أن تفريع الصغرى على الكبرى في هذه الرواية ظاهر في عموم الكبرى وعدم كون اللام فيها للعهد لعدم سبق ما يقتضيه، بخلاف الصحيحتين، لاحتمال الحمل على العهد فيهما لسبق ما يصلح له. لكن عرفت اندفاع الاحتمال المذكور وأنه خلاف الظاهر.

فالعمدة في دليل الاستصحاب هو الصحيحتان المذكورتان.

(٢) لكنه كما ترى إذ لا معنى لجبر ضعف الدلالة في قوي السند بقوة الدلالة في ضعيف السند.

نعم لو تم عمل الأصحاب بضعيف السند القوي الدلالة أمكن دعوى جبر سنده. لكن لا مجال له بعد اختلافهم في حجية الاستصحاب، واحتمال استناد من ذهب إليه منهم إلى قوي السند لدعوى تمامية دلالته، ولا يحرز العمل الجابر لضعيف السند قوي الدلالة. فالعمدة ما ذكرنا من تمامية دلالة الصحيحتين الأوليين. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ـ : «قال: فهل علي أن أغسله؟ فقال‏عليه السلام: لا، لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه».

وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع(١).

٢ـ موثقة عمار

ومثل: قوله‏عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء(٢) إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية ـ وهي العلم بالقذارة ـ على الأول، غاية للطهارة رافعة

---

(١) لكنه غير ظاهر مع ما عرفت من التفصيل منهم بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي الكلي والجزئي.

مع أن عدم القول بالفصل لو سلم لا يكفي ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل.

(٢) يعني: بعد فرض ثبوت الطهارة له، كما هو مقتضى الاستصحاب، في قبال مفاد أصالة الطهارة الذي هو مجرد الحكم بالطهارة إلى حين العلم بالنجاسة من دون فرض ثبوت الطهارة له.

لاستمرارها(١)، فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة(٢).

وعلى الثاني، غاية للحكم بثبوتها، والغاية ـ وهي العلم بعدم الطهارة(٣) ـ رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى

---

(١) ظاهره أنه لو رجعت الغاية إلى المحمول ـ وهو الطهارة ـ كانت الرواية دالة على الاستصحاب، ولو رجعت إلى النسبة ـ وهي الحكم بالطهارة ـ كانت دالة على قاعدة الطهارة.

وهو غير ظاهر، بل الظاهر أنه لا فرق بينهما من هذه الجهة، ففي قاعدة الطهارة كما يمكن أن يقال: الحكم بالطهارة مغيى بالعلم بالنجاسة، كذلك يمكن أن يقال: الطهارة المحكوم بها مغياة بالعلم بالنجاسة، وكذا الحال في الاستصحاب، فجعل المعيار في تعيين أحدهما على ذلك غير ظاهر.

بل إن الظاهر امتناع رجوع الغاية ـ في جميع الاستعمالات ـ إلى المحمول كامتناع رجوعها إلى الموضوع لأنهما من المعاني الاسمية، والغاية كالشرط من شؤن النسب في المعاني الحرفية، ولوجه آخر لا مجال لتفصيله بهذه العجلة، وقد أوضحناه في حاشية الكفاية.

فالأولى في الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب أن يقال: مفاد قاعدة الطهارة الحكم بها على الموضوع من حيث هو، ومفاد الاستصحاب الحكم باستمرارها بعد الفراغ عن أصل الثبوت، مع كون كلا الحكين معني بالعلم بالنجاسة. وهذا هو الذي يظهر من المصنفﷺ في صدر كلامه وسيأتي منه أيضاً ويطيل في تقريبه. فلاحظ.

(٢) يعني: لعدم رجوع الغاية إلى الحكم، بل هو مطلق. لكن عرفت رجوعها للحكم على التقديرين.

(٣) الغاية في الرواية هي العلم بالقذارة الملازم للعلم بعدم الطهارة.

كذا(١)، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها(٢).

والأصل في ذلك: أن القضية المغياة ـ سواء كانت إخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجسا(٣)، أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه ـ قد يقصد(٤) المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث(٥) يكون أصل الثبوت مفروغا عنه. والأول أعم من الثاني من حيث المورد(٦).

معنى الموثقة إما الاستصحاب أو قاعدة الطهارة

إذا عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية:

إما أن يكون خصوص المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلا على استصحاب

(١) لا يخفى أن المصنف ﴿قدس سره﴾ لحظ الحكم والاستمرار في المقام بمعناها الاسمي وجعلها محكوماً بهما، مع أنها في لسان الدليل منظور إليها بما هما معنى حرفي. وهذا هو الذي أوجب اضطراب المطلب فلاحظ.

(٢) يعني: مع كون نفس الطهارة غير مغياة. لكن عرفت تحقق ذلك على كلا التقديرين.

(٣) الظاهر أن الغاية هنا أيضاً للحكم لا للمحمول، لما ذكرنا.

(٤) خبر « ان » في قوله: «والأصل في ذلك ان القضية...».

(٥) متعلق بقوله: «وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار».

(٦) فإن المفروغية عن الثبوت قيد زائد على موضوع الثاني الذي هو نفس الذات.

الطهارة. لكنه خلاف الظاهر(١).

وإما خصوص المعنى الأول الأعم منه، وحينئذٍ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده(٢)، إلاّ أن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة(٣).

ثم لا فرق في مفاد الرواية(٤)، بين الموضوع الخارجي الذي يشك في

---

(١) إذ لا قرينة على فرض القيد المذكور ـ وهو أصل الثبوت ـ وأخذه في موضوع القضية، بل يدفعه الاطلاق. بل الاستصحاب مبني على كون علة الحكم وموضوعه هو العلم بالثبوت في الزمان الماضي لا أصل الثبوت، ولا قرينة عليه في الرواية.

(٢) لما فرضه من كونه أعم من المعنى الأول الراجع إلى الاستصحاب.

(٣) ذكر بعض أعاظم المحشين ﭬ أن مراد المصنف ﭬ من جريان قاعدة الطهارة في مورد استصحاب النجاسة هو تحقق موضوعها ذاتاً وإن لم تصلح لمعارضته، لما بنى عليه من كونها محكومة له، في مقابل ما اختاره السيد صاحب الرياض ﭬ من عدم جريانها ذاتاً، لحصول الغاية وهي العلم بالنجاسة، إذ المراد به الأعم من اللاحق والسابق الحاصل في مورد استصحابها. ثم قال ﭬ: «وليعلم أنه لا يأتي من الاستاد العلامة بيان بالنسبة إلى ما ذكره أصلاً، فما ذكره وعد لم يَفِ به».

(٤) لإطلاق الرواية من حيث منشأ الشك. هذا وظاهر المصنف ﭬ أن انطباق موضوع قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية على الموضوع الخارجي الجزئي بنفسه، لا بلحاظ انطباق العنوان الكلي المشتبه الحكم ـ كالعصير العنبي ـ عليه

....

وكأن الوجه فيه أن عنوان الشيء في موضوع الرواية من العناوين الاعتبارية الحاكية عن الأشياء الخارجية لا غير ولا يشمل العناوين الكلية. وذلك لأن النجاسة مما يعرض الأشياء الخارجية لا الكلية، وجعل موضوعها الكليات في الأحكام الواقعية بلحاظ حكايتها عن أفرادها الخارجية، لأنها من الصفات الاعتبارية القائمة بها لا بالكليات.

نعم تلك العناوين الكلية تكون دخيلة في ترتب النجاسة شرعاً نظير العناوين التعليلية، ولا مجال لذلك في العناوين الكلية بالاضافة إلى الطهارة الظاهرية في الشبهة الحكمية، لأن موضوع قاعدة الطهارة هو مجهول الحكم بعنوان كونه شيئاً لا بعناوينه الخاصة قطعاً لعدم أخذها في دليله.

وبالجملة: العناوين الكلية في الشبهة الحكمية ـ كعنوان العصير العنبي ـ لا تكون دخيلة في ترتب الطهارة الظاهرية لا بنحو تكون هي المعروض لأن الطهارة والنجاسة من الصفات الاعتبارية القائمة بالخارجيات لا بالكليات، ولا بنحو تكون دخيلة في العروض، لأن ما هو الدخيل هو العنوان المأخوذ في لسان الدليل ودليل القاعدة قد تضمن عنوان الشيء لا غير.

إن قلت: قد اشتملت بعض الأدلة على عنوان الماء لا عنوان الشيء، كما سيأتي.

قلت: الماء ممّا لا يقع الشك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية، لعموم دليل طهارته، مثل: «خلق الله الماء طهوراً...» فتأمل.

مع أن مقتضى الجمع بين مثل هذه الأدلة والأدلة العامة وأدلة القاعدة كون ذكر عنوان الماء لمحض الحكاية عن افراده الخارجية، لا لدخله في الحكم الظاهري، وإن موضوع الحكم هو عنوان الشيء على اطلاقه، فإن الجمع بذلك أهون من الجمع بتقييد عنوان الشيء في الأدلة العامة بما عدا الماء كما يظهر بأدنى تأمل في المرتكزات العرفية.

طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعاني الثلاثة(١) من الرواية ـ أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، وفي الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة ـ إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

ومما ذكرنا ظهر أن أخذ العناوين الكلية ـ كعنوان العصير العنبي ـ في كلمات الفقهاء موضوعاً للطهارة الظاهرية لمحض الحكاية عن الافراد الخارجية من دون دخل لها في الحكم ولو بنحو العلة، بخلاف العناوين المأخوذة موضوعاً للطهارة أو النجاسة الواقعيتين ـ كالهرة والكلب ـ فإنه قد يكون لدخلها في الحكم ولو بنحو العلة.

هذا وأما قاعدة الحل فهي وإن اختلفت عن قاعدة الطهارة بأن الحمل ممّا يعرض العناوين لا المعونات إلا أن بتعيين العنوان المعروض للحكم لما كان تابعاً لدليله تعين كون المعروض للحل الظاهري هو عنوان الشيء لا العناوين الخاصة ـ كالعصير الزبيبي ـ وتعين أن يكون ذكر الفقهاء لها بلحاظ كونها من موارد عدم تحقق الغاية وهي العلم بالحرمة، لا لكونها دخيلة في الحكم فلاحظ.

(١) لا يخفى أنه ليس مراد صاحب القوانين انحصار المانع بالجمع بين القواعد الثلاث، كي يقال: انه لا معنى للايراد عليه بامكان الجمع بين قاعدتين كما ذكره المصنف قدس سره، بل مراده امتناع الجمع بين أكثر من قاعدة واحدة من القواعد الثلاث حيث قال في محكي كلامه بعد شرح المعاني الثلاث: « إذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت أن المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعاً... » وعليه فما ذكره المصنف قدس سره في رده في محله.

عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من الموثقة

نعم، إرادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين، لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقا(١)، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما.

كلام صاحب الفصول في جواز إرادة كليهما منها

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين(٢)، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معا، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

إن الرواية تدل على أصلين:

أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من

---

(١) ظاهره أن تعدد المعنى باعتبار كون مفاد القاعدة الثبوت والحدوث، ومفاد الاستصحاب البقاء.

لكن المعنيين المذكورين مما يمكن فرض جامع بينهما، وهو أصل الحكم بالطهارة من دون لحاظ خصوصيتي الحدوث والبقاء.

فالعمدة في اختلاف المعنى ما سبق من أن موضوع القاعدة ذات الشيء المشكوك حاله، وموضوع الاستصحاب هو المقيد بكونه معلوم الطهارة سابقاً، ومن الظاهر أنه لا جامع بين المطلق والمقيد.

(٢) الظاهر أن مراده به صاحب الفصول، وما نقله المصنف ﷺ ملخص كلامه.

موارد الاستصحاب(١) وجزئياته، انتهى.

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي(٢)، فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيا بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة(٣). مع أن قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأول(٤) الذي هو الموضوع للحكم

---

(١) لا يخفى أن مفاد الاستصحاب ليس هو استمرار الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة، بل استمرار الطهارة الواقعية التابعة لموضوعها الواقعي.

نعم الحكم الاستصحابي باستمرار الطهارة ظاهري، فمفاد الاستصحاب الاستمرار الظاهري للطهارة الواقعية المعلومة، لا استمرار الطهارة الظاهرية.

ومنه يظهر أن الأولى له دعوى كون مفاد الصدر هو قاعدة الطهارة الواقعية ـ كما اختاره المحقق الخراساني‌ﭭ ـ لا الظاهرية. ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) يعني: الظاهري الذي ذكره صاحب الفصول.

(٣) كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية المجعولة على موضوعاتها واقعية كانت أو ظاهرية.

نعم الحكم الظاهري بالطهارة يرتفع بالعلم بالنجاسة لارتفاع موضوعه، وهو الجهل إلا أن هذا لو كان مفاد الغاية لم تكف الغاية لبيان أصل آخر، بل لتنقيح موضوع الأصل الأول، وإن موضوعه ليس مطلق الشيء، بل خصوص ما كان مجهول الحكم، فلا تدل الرواية إلا على أصل الطهارة.

(٤) لم يظهر من كلام الفصول المتقدم أن الغاية من توابع الحكم الأول. بل

الثاني(١)، فمن أين يصير الثاني مغيا به؟ ! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيا موضوعاً له(٢).

وإن كان هو الحكم الواقعي(٣) المعلوم ـ يعني أن الطهارة إذا ثبتت

قد يظهر منه انها مسوقة لبيان الأصل الثاني لا غير.

نعم يرد عليه حينئذٍ ـ مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر الكلام، بل صريحه ـ انه لو لم تكن غاية الحكم الصدر فلا وجه لاستفادة كون حكمه هي الطهارة الظاهرية، بل مقتضي إطلاق الموضوع هو كونه غير مقيد بصورة الشك، فيدل على أصالة الطهارة الواقعية.

ومن ثم ذهب المحقق الخراساني‌ﷺ في الكفاية إلى أن مفاد الصدر قاعدة الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الأولية، ومفاد الذيل الاستصحاب، وجعلها أجنبية عن قاعدة الطهارة الظاهرية.

لكنه يشكل بأنه مستلزم للتفكيك بين الغاية والمغيى، حيث أن المغيى يتضمن حكماً واقعياً والغاية تتضمن حكماً ظاهرياً وهو خلاف الظاهر، بل لعله غلط في الكلام.

هذا وقد يظهر من الفصول دلالة الصدر على ما يعم الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، لقوله في تقرير الأصل الأول: «الأول: أن الحكم الأولى في المياه أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر... ». وإشكاله ظاهر لأن موضوع الأولى مطلق وموضوع الثانية مقيد بالجهل بالحال ولا جامع بينهما.

(١) في الفصول في تقريب الأصل الثاني انه عبارة عن الحكم باستمرار الحكم الأول.

(٢) الوجه في عدم معقوليته أنه مستلزم للحاظ الحكمين المترتبين في مقام جعل الغاية، وهو ممتنع.

(٣) عطف على قوله: « فان كان هو الحكم المستفاد من الأصل... » ولا

واقعا في زمان، فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة(١) ـ فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك(٢)؟!.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب(٣)، فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت: أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة(٤)، وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل

يخفى أن هذا الفرض خلاف ظاهر كلام صاحب الفصول، بل صريحه، لتصريحه بأن مفاد الأصل الثاني استمرار الحكم المستفاد من الأصل الأول.

نعم ذكرنا أن ظاهر كلامه كون مفاد الأصل الأول هو الأعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، لا خصوص الظاهرية. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن هذا المضمون لا يمكن ارجاع الرواية إليه.

نعم لو كان مفادها الحكم بالاستمرار مع أخذ الطهارة وصفاً وقيداً للموضوع لكان له وجه، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) إذ على هذا يكون ذكر الطهارة في الحكم المعني ـ في الصدر ـ لكونها مقومة للموضوع ومأخوذة فيه، لا لكونها حكماً ظاهرياً ليستفاد منه قاعدة الطهارة الظاهرية.

(٣) لم يتضح كون هذا هو منشأ الاشتباه في المقام. بل لعله ناشئ من ظهور « حتى » في الاستمرار الذي يبتني عليه الاستصحاب، مع الغفلة عن أن ذكر الغاية لبيان كون الحكم ظاهرياً مشروطاً بالجهل وليس حكماً واقعياً. فلاحظ.

(٤) لتوقف الثاني على كون علة الحكم هو اليقين بالوجود في الزمان السابق

مستصحب النجاسة أيضا، كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات (أصالة الحل) الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام.

ثم على هذا(١)، كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة(٢)، لأنها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أن الاستصحاب ـ من حيث هو ـ مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، والحل، والطهارة، وإن تصادقت مواردها.

الظاهر إرادة القاعدة

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين(٣)، والظاهر إرادة القاعدة ـ نظير قوله عليه السلام(٤): «كل شيء

والرواية بعيدة عن ذلك جداً، بل هي ظاهرة في أن علة الحكم هو محض الجهل بالحال، كما هو مفاد قاعدة الطهارة.

(١) وهو أن صدق الرواية في مورد الاستصحاب كاف في صحة الاستدلال بها عليه.

(٢) مثل حديث الرفع والحجب، لعمومهما لمورد استصحاب عدم التكليف. لكن لا يخفى ان مفاد أدلة البراءة مجرد رفع العقاب، وليس هو حكماً شرعياً، حتى يقبل الاستصحاب، بخلاف الحل والطهارة، فلا مجال للنقض بذلك.

مضافاً إلى ما عرفت من احتمال كون منشأ الشبهة ظهور «حتى» في الاستمرار، ولا مجال لذلك في أكثر أدلة البراءة، نعم قد يجري في بعضها. فلاحظ.

(٣) يعني: قاعدة الطهارة ومفاد الاستصحاب.

(٤) الكلام فيه هو الكلام في الرواية السابقة. ولذا ذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى دلالته على قاعدة الحل الواقعي للأشياء، وعلى الاستصحاب، بنظير التقريب المتقدم.

لـك حـلال» ـ لأن(١) حمله عـلى الاسـتصحاب وحمل الكلام عـلى إرادة خصوص الاسـتمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف(٢) الظاهر، إذ ظاهر الجملـة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات اسـتمراره(٣) في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعـم، قولـه: (حتـى تعلم) يدل عـلى اسـتمرار المغيا، لكـن المغيا به الحكـم بالطهـارة، يعني: هـذا الحكم الظاهري مسـتمر لـه إلى كذا، لا أن الطهارة الواقعية(٤) المفروغ عنها مستمرة ظاهرا إلى زمن العلم.

٣ـ الرواية الثالثة

ومنها: قولهعليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس».

وهـو وإن كان متحـدا مع الخبر السـابق مـن حيث الحكـم والغاية إلا أن الاشـتباه في المـاء من غير جهة عروض النجاسـة للـماء غير متحقق غالبـاً(٥)، فـالأولى حملها عـلى إرادة الاسـتصحاب(٦)، والمعنى: أن الماء

---

(١) تعليل لقوله: «والظاهر إرادة القاعدة».

(٢) خبر (أن) في قوله: «لأن حمله...».

(٣) لمـا عرفت من توقف إرادة الاسـتمرار على تقييد الموضوع، وهو خلاف الأصل.

(٤) عرفت امتناع ارجاع الغاية للمحمول، وانها إنما ترجع للحكم والنسبة.

(٥) بـل دائماً لاطلاق أدلـة طهورية الماء، فاحتمال نجاسـته منحصر باحتمال التنجس الطـارئ. نعم قـد لا يصح جريان اسـتصحاب الطهارة فيه، كـما لو توارد عليه التنجيس والاعتصام مع الجهل بالسـابق منهما، وحينئذٍ يتعين التمسك باصالة الطهارة، لا استصحابها. ولعل هذا هو مراد المصنفقدس سره من الغلبة.

(٦) كأنـه من جهة أن الحمـل على قاعدة الطهارة موجـب لحملها على الفرد

المعلـوم طهارته بحسـب أصل الخلقة طاهـر حتى تعلم...، أي: تسـتمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سـواء كان الاشـتباه في الحكـم، كالقليـل الملاقي للنجـس والبئر، أم كان من جهة الاشـتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

٤ـ الرواية الرابعة

ومنهـا: قولـهعليه السلام: «إذا اسـتيقنت أنـك توضـأت فإيـاك أن تحدث وضوءاً، حتى تستيقن أنك أحدثت».

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

النادر، لغلبة حكومة الاستصحاب عليها، كما ذكرنا.

لكن قد يقال: لما كانت قاعدة الطهارة تجري ذاتاً في مورد الاستصحاب وإن كانت محكومة له، فلا مانع من حمل الرواية عليها لبيان أن موضوعها مطلق الشـك مـع إغفال اليقين السـابق، خصوصـاً مع وجود الفـرد النادر الـذي لا يكون مجرى الاستصحاب.

نعـم لـو كان الغالب حكومة اسـتصحاب النجاسـة كان الحمـل على قاعدة الطهارة بعيداً مخالفاً لظهور القضية في أنها عملية. فتأمل جيداً.

[اختصاص الأخبار بالشك في الرافع]

ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار(١) واضح.

وأما الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

تأمل المحقق الخوانساري في الاستدلال بالأخبار على الحجية مطلقاً

وفيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس.

توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية(٢)، كما في

---

(١) وهو حجية الاستصحاب في الشك في الرافع لا مطلقاً. والوجه في اختصاص الأخبار الخاصة به أن مواردها الطهارة الحدثية والخبيثية، ومن شأنهما البقاء حتى يطرأ الرافع لهما.

(٢) الظاهر أن النقض رفع الأمر المستحكم، كما يناسبه ما في القاموس قال: «النقض في البناء والجعل والعهد وغيره ضدّ الابرام» وقال الراغب: «النقض انتثار العقد من البناء والجعل والعقد، وهو ضد الابرام» وإطلاقه في الحبل بلحاظ ابرامه، لا محض رفع اتصاله، وإلا لصدق مع عدم أحكام الحبل وعدم تماسكه، وهو خلاف الظاهر.

ثم إن ما ذكرنا في معنى النقض هو الأنسب بما سيأتي من المصنفﷺ في ترجيح أحد المعنيين المجازيين على الآخر، فإنه يلائم ما ذكرنا، لا ما ذكره، كما يظهر بأدنى تأمل.

نقض الحبل.

والأقرب إليه ـ على تقدير مجازيته ـ هو رفع الأمر الثابت(١).

وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ـ ولو لعدم المقتضي له ـ بعد أن كان آخذا به، فالمراد من (النقض) عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بـ(النقض) مطلق ترك العمل وترتيب الأثر ـ وهو المعنى الثالث ـ ويبقى المنقوض عاما لكل يقين(٢).

وبين أن يراد من النقض ظاهره ـ وهو المعنى الثاني(٣) ـ فيختص

---

(١) لا يخفى أن كل مرتفع فهو ثابت. والظاهر أن مراده بالثبوت بالأمر الثابت ما من شأنه الثبوت والبقاء لو لا الرافع، وهو المناسب لما رتبه عليه لمقابلته بالمعنى الآتي، والملائم من لزوم إحراز المقتضى.

لكن بناءً على ما ذكرنا من المعنى اللغوي فالمعنى المناسب له هو رفع الأمر المستحكم وعدم ترتيب الأثر عليه عملاً، فلابد من فرض استحكام الشيء لا مجرد وجود مقتضيه.

فرفع الحجر عن مكانه ليس نقضاً له وإن كان مقتضي بقائه متحققاً وهو جاذبية الأرض له، لعدم الاستحكام، بخلاف رفع البناء وسيأتي تمام الكلام في ذلك.

(٢) فيعم صورة الشك في المقتضى.

(٣) يعني: رفع الأمر الثابت. وكأن وجه ظهور النقض في ذلك كونه أنسب بالمعنى الحقيقي. لكن عرفت أن الأنسب هو فرض استحكام الشيء المنقوض لا

متعلقه بما من شـأنه الاسـتمرار والاتصـال، المختص بالمـوارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول، لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقـه العام(١)، كـما في قول القائل: لا تضرب أحدا، فإن الضرب قرينة عـلى اختصاص العام بالأحياء(٢)، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على

مجرد وجود مقتضيه.

(١) يعنـي: أنه إذا دار الأمـر بين ظهور الفعل الخاص وظهـور متعلقه العام كان الأول مقدماً ورافعاً للظهور الثاني. مثلاً: إذا قيل: حدث رجلاً، ودار الأمر بين إبقاء الفعل وهو الحديث على ظاهره من الكلام المقصود به التفهيم مع تقييد متعلقه وهو الرجل بالعاقل القابل للتفهيم، وإبقاء الرجل على اطلاقه مع حمل الحديث على مطلق إلقاء الكلام، كان الأول أولى، بل هو المتعين.

أقـول: الظاهر أنه لا خصوصية للفعـل في ترجيح ظهوره على ترجيح ظهور المتعلـق بل المدار على أقوى الظهوريـن، فيكون حاكماً على الظهور الآخر ومانعاً من انعقاده.

نعـم لمـا كان انعقـاد ظهور المطلـق في الاطـلاق موقوفاً على عـدم البيان كان ظهـور الفعـل مانعاً من انعقاد ظهـور المطلق ومقدماً عليه لأنـه بيان، دون العكس، لأن المقتضى التنجيزي يقدم على المقتضى التعليقي. فلاحظ.

(٢) لدعـوى أن الـضرب ظاهـر في المؤلم المختـص بالأحياء. لكن بنفســه لا يبعـد انصراف (أحد) لخصوص الاحياء أيضاً، فظهوره في الاحياء أقوى من ظهور الضرب فيه.

وبالجملة: اختصاص الكلام بالاحياء لتطابق كلا الظهورين عليه، لا لتقديم احدهما على الآخر، فهو خارج عما نحن فيه.

إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثـم لا يتوهـم(١) الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منـه، لأن(٢) التـصرف لازم على كل تقدير، بل المـراد: نقض ما كان على يقين منه ـ وهو الطهارة السابقة ـ أو(٣) أحكام اليقين.

المــــراد مـن (نقـض اليقــين)

والمـراد بـ(أحـكام اليقين) ليـس أحكام نفس وصـف اليقين، إذ لو فرضنـا حكـما شرعيا محمولا على نفـس صفة اليقين ارتفع بالشـك قطعاً، كمن نذر فعلا(٤) في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له(٥) من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها اسـتمرار شأني(٦) لا يرتفع إلا بالرافع، فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

---

(١) يعني: أن الحمل على خصوص صورة إحراز المقتضى يستلزم حمل اليقين عـلى المتيقـن لأنه هو الـذي يتصور ثبـوت المقتضى لـه، وهو خلاف ظاهـر الجملة، لظهورها في أن المتيقن هو اليقين.

(٢) بيان لدفع التوهم، وحاصله: أن حمل اليقين على المتيقن هو لازم على كل حال سـواءً عمم الكلام لصورة الشـك في المقتضي أم لا، فـلا يصلح ذلك المقدم في الحمل على خصوص إحراز المقتضي.

(٣) إشـارة إلى ما يأتي في التنبيه السادس من أن مفاد الاستصحاب إما جعل نفس المتيقن أو جعل أحكامه.

(٤) كالتصدق بدرهم.

(٥) يعني: المعلومة له. فالمراد بالثبوت ليس الخارجي بل العلمي.

(٦) بسبب استمرار موضوعها وهو المتيقن.

وكيف كان، فالمراد: إما نقض المتيقن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين ـ أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به ـ والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث(١)، مثل: قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين»(٢).

وقوله عليه السلام: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فإن مورده استصحاب بقاء رمضان، والشك فيه ليس شكا في الرافع(٣)، كما لا يخفى.

وقوله عليه السلام في رواية الأربعمائة: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

---

(١) وهو مجرد رفع اليد عن الشيء من دون كونه مما من شأنه البقاء.

(٢) إذ لا معنى لفرض المقتضى في الشك، فلابد أن يكون المراد من نقضه مجرد رفع اليد عنه وعدم ترتيب الاثر عليه، فيكون ذلك قرينة على حمل نقض اليقين على ذلك أيضاً، كما هو مقتضى المقابلة بينهما في الكلام الواحد.

نعم الفقرة المذكورة لم تتقدم إلا في صحيحة زرارة الثالثة التي عرفت عدم صحة الاستدلال بها على الاستصحاب.

نعم اللهم إلا أن يستأنس بها في تفسير روايات الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) مع أنه لم يشتمل على لفظ النقض.

ومنه يظهر الوجه في الاستشهاد بالروايتين الآتيتين.

وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها: أن المراد بعدم النقض(١) عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قولهعليه السلام(٢): «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

هذا، ولكن الإنصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ (النقض) عن ظاهره(٣).

---

(١) لا يخفى أن هاتين الروايتين لم تتضمنا التعبير بالنقض، فمراد المصنفقدس سره أنهما يكونان قرينة على تفسير النقض في الروايات الاخرى وحملها على المعنى الثالث.

(٢) إذ ليس المراد به إلا عدم الاعتناء بالشك والبناء على مقتضى احتمال الصحة وإن لم يحرز المقتضي.

(٣) لا يخفى أن عدم صلوح الشك لأن يرتفع إلا برافع لا يجعله من موارد وجود المقتضي، لأن الشك كالعدم لا يحتاج إلى المقتضي بل يكفي فيه عدم علة للعلم أو الظن، فعدم صلوحه لأن يرتفع إلا برافع لا يصحح إطلاق النقض عليه.

هذا مع أن ما ذكره مبني على أن المراد ارتفاع الشك باليقين المتأخر عنه حقيقة، وهو خلاف ظاهر العطف بـ(بل) الظاهر في قصر القلب الراجع إلى أن الوظيفة العملية مع تأخر الشك عن اليقين هي العمل بمقتضى اليقين وعدم نقضه بالشك بل نقض الشك به، فالمراد نقض الشك عملاً باليقين المتقدم عليه بمعنى عدم ترتب الأثر عليه لأجل اليقين المذكور، فليس المراد بالنقض الا عدم ترتيب الأثر، لا المنع من تأثير مقتضى الشك فيه.

فالمتعين في وجه تصحيح التعبير بالنقض ـ بعد فرض عدم كون الشك مبنياً على الاستحكام، وليس كاليقين ليأتي فيه ما سنذكره ـ هو المشاكلة في التعبير للصدر

لأن قوله: «بل ينقض الشك باليقين» معناه رفع الشك، لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برافع.

وأما قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك»، فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك(١)، أو لا يدفع به(٢)» قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض(٣)، مع أن الظاهر من المضي: الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف إلا لصارف، نظير قوله عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك» ونحوه، فهو أيضا مختص بما ذكرنا(٤).

وأما قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع(٥).

وإن لم يكن مثله في الخصوصية المصححة للتعبير بالنقض. فلاحظ.

(١) كما في الرواية الاخرى المتقدمة في ذكر أدلة الاستصحاب.

(٢) كما في الرواية المتقدمة هنا.

(٣) وهي موارد الشك في الرافع. لكنه خلاف الظاهر.

(٤) لكن حمل الداعي السابق على المقتضي مما لا وجه له، خصوصاً بعد تصريح النصوص بأن المضي إنما هو على اليقين، ولم تتعرض للمقتضي.

(٥) يعني: ومقتضي الاشتغال محرز وهو التكليف والشك إنما هو في رافعه.

لكن هذا مختص بما إذا كان الشك في الفراغ من جهة الامتثال، لا في الاشتغال من جهة الشك في بقاء الموضوع وهو رمضان، فإنه يرجع إلى الشك في المقتضي.

مع أنه لا يجري في الشك في شعبان، لعدم الشك حينئذٍ في بقاء الاشتغال بل

وبالجملة: فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع(١).

في حدوثه.

مضافاً إلى أن الظاهر جريان الاستصحاب في نفس الشهر الذي هو الموضوع لوجوب الصوم، في التكليف بوجوب الصوم ومن الظاهر أن الشك في بقاء الشهر لا يرجع إلى ا لشك في الرافع، بل هو في أصل المقتضي، كما لعله ظاهر.

(١) عرفت الاشكال في ذلك أولاً: لأن المناط في صدق النقض ليس هو وجود المقتضي، بل الاستحكام الذي قد لا يتحقق مع إحراز المقتضي، كما في رفع الحجر عن مكانه.

ثانياً: لما تقدم من القرائن الظاهرة في عدم لحاظ إحراز المقتضي في مقام صدق النقض.

مع أن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الاعدام، لما هو المعلوم من عدم احتياج العدم إلى المقتضي، بل يكفي فيه عدم علة للوجود نظير ما سبق منا في الشك.

فالعدم وإن كان مما لا يرتفع إلى برافع، إلا أن الشك فيه لا يكون مع إحراز المقتضي له لعدم احتياجه إلى المقتضي. ومجرد كونه ممّا لا يرتفع إلا برافع لا يصحح إطلاق النقض، لما عرفت من توقف صدق النقض على الاستحكام غير الملازم لصورة إحراز المقتضي، فضلاً عما لو لم يكن الشيء محتاجاً للمقتضي كالعدم.

وبالجملة: لا مجال لما ذكره المصنفﭭ في وجه التقييد، خصوصاً مع كون استحصال الوجه المذكور من التعبير بالنقض محتاجاً إلى تأمل ودقة فمن البعيد جداً اتكال المتكلم عليه في تقييد المطلق من دون تنبيه على التقييد.

هذا والظاهر أن المصحح في المقام للتعبير بالنقض ما في اليقين من الاستحكام في النفس، كالإرادة والعزم، كما انه مستحكم في الحجية المستتبعة للعمل، ولا يفرق

....

في ذلـك بين أفراد اليقين بل يجري مع الشـك في المقتـضي، فيجب عدم نقض اليقين فيه عملاً.

نعـم النقـض العمـلي إنما هو بلحـاظ آثـار المتيقن، لا آثـار اليقـين، كما ذكره المصنـفﭘ، وهـذا لا يـلازم اعتبار الاسـتحكام في نفـس المتيقن بإحـراز مقتضيه، بـل الملحـوظ هـو اسـتحكام اليقـين لاسـتتباع مقـام العمـل لـه، كـما لعلـه ظاهر. فتأمل جيداً.

[حجة القول الأول]

الاستدلال على الحجية مطلقاً بوجوه:

احتج للقول الأول بوجوه:

الوجه الأول والمناقشة فيه

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية، لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

وفيه: أن تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة(١)، مع أنها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا(٢)، إما لكونها مجمعا عليها بالخصوص(٣)، وإما لرجوعها إلى الشك في الرافع(٤).

---

(١) يعني: ولعل لمواردها خصوصية اقتضت اتفاقهم مع خلافهم في بقية موارد الاستصحاب فلا وجه للقياس عليها، كيف ولو كانت من باب الاستصحاب لأشكلت بأنها من الأصول المثبتة، فتأمل.

(٢) لما سبق من القول بالتفصيل بين الاستصحاب الوجودي والعدمي.

(٣) هذا راجع إلى ما ذكره في الوجه الأول فلا وجه لذكره هنا.

(٤) يعني: فينطبق على مختار المصنف ولا يصح الاستشهاد بها للحجية مطلقاً.

الوجـه الثاني

ومنهـا: ما ذكره المحقق في المعارج، وهو: أن المقتضي للحكم الأول ثابـت، والعـارض لا يصلح رافعاً، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أما أن المقتضي ثابت، فلأنا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن العارض لا يصلح رافعـا، فلأن العارض احتـمال تجدد ما يوجب زوال الحكـم، لكن احتمال ذلـك معـارض باحتمال عدمه، فيكـون كل منهما مدفوعـا بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع، انتهى.

وفيـه: أن المراد بالمقتضي، إما العلة التامة للحكم أو للعلم به ـ أعني الدليل ـ أو المقتضي(١) بالمعنى الأخص(٢).

وعـلى التقديريـن الأولـين(٣)، فلا بد مـن أن يراد من ثبوتـه ثبوته في الزمـان الأول(٤)، ومـن المعلوم عـدم اقتضاء ذلك لثبـوت المعلول أو

ثم إن الوجه في رجوعها إلى الشك في الرافع إما كونها رافعة لمقتضى الظهور الأولي المسبب عن الوضع ونحوه. أو كونها أصولاً عدمية والأعدام ممّا لا ترتفع إلا برافع.

لكـن الأول لا يتـم في احتمال القرائـن المتصلة فإنها مانعة مـن تمامية مقتضي الظهور.

والثاني قد عرفت الاشكال في توجيهه بناء على مختار المصنفﷺ. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «العلة التامة».

(٢) وهو جزء العلة التامة المقابل للمانع. والظاهر أن هذا هو مراد المحقق، إذ هو الذي يجتمع مع احتمال المانع.

(٣) وهما العلة التامة للحكم، والعلة التامة للعلم به أعني الدليل. وفي بعض النسخ: «وعلى التقدير الأول». ولعله الانسب.

(٤) إذ ثبوته في الزمان الثاني لا يجتمع مع فرض الشك.

المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثالث(١)، فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضيا للحكم(٢).

المناقشة في الوجه الثاني

وفيه ـ مع أنه أخص من المدعى(٣) ـ : أن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضى، بالفتح.

والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط: إن كان سقوط الاحتمالين(٤) فلا معنى له(٥)، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه(٦)، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى ـ بالفتح ـ لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظن ثبوته»، ويتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد، ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره، وهو: أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء. وسيجيء ما فيه.

---

(١) وهو المقتضي بالمعنى الأخص، الذي عرفت انه ظاهر كلام المحقق. وفي بعض النسخ: «على الثاني» وهو المناسب للنسخة الأخرى التي أشرنا إليه قريباً.

(٢) فإنه هو الدخيل في ثبوت المعلول بعد فرض عدم المانع.

(٣) لاختصاصه بالشك في الرافع، فلا يناسب عموم الدعوى.

(٤) بمعنى ارتفاعهما معاً.

(٥) لعدم التنافي بين الاحتمالين كي يلزم ارتفاعهما بالمعارضة.

(٦) وهو راجع إلى عدم ترتيب الأثر على كلا الاحتمالين.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً(١)، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، وصرح بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به: إثبات البناء على الحالة السابقة(٢) ولو مع عدم رجحانه، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم(٣).

والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا احرز المقتضي وشك في المانع ـ بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق ـ بني على عدمه ووجود المقتضي(٤).

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق(٥) في قوله: «والذي نختاره»، أن مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأن المراد بالعارض احتمال طرو

(١) كأنه من جهة قوله: «فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرافع» لكن لا ينبغي الشك في أن مراده من سلامة الحكم عن الرافع عدم ثبوت رافعه، لا عدم الرافع له واقعاً، فلا ظهور له في دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة.

(٢) يعني: البناء عليها في مقام العمل بترتيب أثرها ظاهراً.

(٣) كأنه لدعوى أن بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب لو تم مختص بصورة رجحان البقاء، لا مطلقاً.

(٤) لكن هذا لا يناسب جعله من أدلة الحجية مطلقاً.

(٥) تقدم من المصنف ﷺ نقله عند بيان مختاره بعد ذكر الأقوال الأحد عشر في الاستصحاب، وتقدم الكلام فيه، فراجع.

المخصص لذلك الدليل(١)، فمرجعه إلى أن الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية، وعلم من الدليل دوامها(٢)، ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها، وشك في شيء آخر أنه رافع(٣) مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجية، عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص. وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافة.

نعم، لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة ـ كظلمة أو عدم الخبرة ـ ففي العمل بالعموم حينئذٍ وعدمه ـ كما إذا قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا) فشك في إنسان أنه زيد أو عمرو ـ قولان في باب العام المخصص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام(٤). لكن، كلام

---

(١) بأن يكون الدليل بنفسه دالاً على البقاء، ويبتني الارتفاع على تخصيص ذلك الدليل.

(٢) الظاهر أن الدليل لا يقتضي دوام الزوجية بحيث يكون دليل ارتفاعها ببعض الروافع مخصصاً له، بل دوام الزوجية هو مقتضى طبيعتها، فإنها مما من شأنه البقاء لولا الرافع ككثير من الأحكام الوضعية كالملكية والحرية والرقية وغيرها. ومن ثم ذكرنا فيما سبق أن مقتضى تمثيل المحقق رحمه الله بالنكاح اختياره لحجيته في الشك في الرافع. فلاحظ.

(٣) بأن تردد الرافع بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة المفهومية.

(٤) وإليه يرجع ما قيل من عدم حجية العام في الشبهة المصداقية.

المحقق ﷺ في الشبهة الحكمية(١)، بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل: عدم استقامته في نفسه(٢)، وعدم انطباقه على قوله المتقدم: (والذي نختاره(٣)، كما نبه عليه في المعالم(٤) وتبعه غيره، فتأمل.

الوجه الثالث

ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني ـ وإلا لم يحتمل البقاء ـ فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم، لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر(٥)، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر

---

(١) كما يشهد به تمثيله بما إذا وقع الخلاف في وقوع الطلاق ببعض الألفاظ.

(٢) كأنه للمنع من كون العام والمطلق مقتضياً والمخصص والمقيد مانعاً، وقد أطال بعض أعاظم المحشين ﷺ في الكلام في ذلك. فراجع.

(٣) قال بعض أعاظم المحشين: «فإنه صريح في كون المقصود هو التفصيل في عنوان الاستصحاب. وان المستصحب هو الحكم المقتضي لا المقتضي كما هو قضية هذا التوجيه. وهذا معنى ما ذكره في الرسالة... حسبما صرح به في مجلس البحث».

وقد عرفت فيما سبق أن صاحب المعالم ادعى أن مراد المحقق عدم حجية الاستصحاب. وان العمل إنما هو بالدليل. وتقدم أن كلام المحقق لا يخلو عن إجمال، فدعوى صراحته فيما ذكره المصنف غير ظاهرة.

(٤) حيث ذكر أن مقتضي كلامه عدم حجية الاستصحاب، كما ذكرنا.

(٥) هذا يتم لو أريد بالمؤثر ما يعم عدم المقتضى ـ كما هو مقتضى كون هذا

فالراجح بقاؤه، فيجب العمل عليه.

المناقشة في الوجه الثالث

وفيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه(١) المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي(٢) وغيره: من أن ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء.

دعوى أن وجود الشيء سابقاً يقتضي الظن ببقائه والجواب عنها

ومحصل الجواب ـ عن هذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء ـ: منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا لظن بقائه(٣)، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنه إن اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي ـ يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلا لمانع ـ ففيه: أنه لا دليل على اعتباره أصلاً(٤).

الوجه دليلاً لحجية الاستصحاب مطلقاً ـ أما لو أريد به خصوص الأمر الوجودي المؤثر في الوجود أو العدم، توجه منع الاستحالة المذكورة، لإمكان استناد عدم الممكن إلى انتهاء حد المقتضي لا إلى وجود الرافع، كما لا يخفى. فلاحظ.

(١) لإمكان تساوي الطرفين أو رجحان الارتفاع لحدوث ما يوجب الظن به.

(٢) وليس الفرق بينهما إلا في أن هذا الوجه حاكم بالظن بالبقاء بمجرد عدم العلم بالارتفاع، وما ذكره العضدي مختص بما إذا لم يعلم أو يظن بالارتفاع، فما ظن فيه بالارتفاع لا منشأ للظن بما فيه بالبقاء على ما ذكره العضدي، وفيه جهة تقتضي الظن بحسب إطلاق ما ذكر في هذا الوجه. فلاحظ.

(٣) من دون فرق بين الظن النوعي والشخصي.

(٤) يعني: حتى بناء على دليل الانسداد، لأن مقتضاه حجية الظن الشخصي

وإن اريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه، فهو وإن اسـتقام على مـا يظهر من بعض من قارب عصرنـا: من أصالة حجية الظن(١)، إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه ـ حتى أنه في المـورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشـخاص والأزمان وغيرها ـ لم(٢) يقل به أحد فيما أعلم، عدا ما يظهر من شـيخنا البهائيﭬ في عبارته المتقدمة(٣)، وما ذكرهﭬ مخالف للإجماع ظاهرا، لأن بناء العلماء في العمل بالاسـتصحاب في الأحـكام الجزئيـة والكليـة والموضوعـات ـ خصوصاً العدميات ـ على عدم مراعاة الظن الفعلي(٤).

ثـم إن ظاهـر كلام العضـدي ـ حيـث أخـذ في إفادته الظـن بالبقاء عـدم الظـن بالارتفاع ـ أن الاسـتصحاب أمارة حيـث لا أمارة، وليس في

لا النوعي.

(١) كأنه مبني على تمامية دليل الانسداد.

(٢) خبر (أن) في قوله: «إلا أن القول باعتبار...».

(٣) في الأمـر الرابـع مـن الأمـور التـي ذكرهـا المصنـفﭬ بعـد تعريـف الاستصحاب.

(٤) كما قد يظهر من اسـتدلالهم به الظاهر في الزام الخصم الذي لا يتجه بناءً على اعتبار الظن الشخصي.

لكـن من الظاهـر أن الاجماع المذكـور لا يصلح حجة لرفـع اليد عن مقتضى الدليـل لـو فـرض كونـه مقتضياً لاعتبـار الظن الشـخصي، كـما هو الحـال في دليل الانسداد.

الأمارات ما يكون كذلك(١). نعم، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.

وكيف كان، فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه(٢).

وقد استظهر بعض تبعا لبعض ـ بعد الاعتراف بذلك ـ أن المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة.

كلام السيد الصدر في المقام

قال السيد الشارح للوافية ـ بعد دعوى رجحان البقاء ـ:

إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود كل معلول يدل على وجود علة له إجمالا، وليست هي اليقين المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص(٣) للإلحاق بالأعم الأغلب.

هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة أو أمارة، وإلا فيقوى بهما. وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينيا(٤). انتهى كلامه، رفع مقامه.

---

(١) فإن الترتب في الحجية بين الامارات وإن كان شايعاً، كاليد والبينة، إلا أنه غير مبني على ترتب اماريتها.

نعم لا يبعد الترتب في الامارية بين ظهور حال اليد في الملكية وإخبار صاحبها بعدمها. فلاحظ.

(٢) يعني: لا النوعي ولا الشخصي.

(٣) يعني: الذي يراد التمسك فيه بالاستصحاب

(٤) يعني: إذا حصل اليقين بسبقه.

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمرا مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب(١)، وإنما الشك في الزائد.

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك في بقاء المستصحب(٢):

فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق باقية، ففيه:

أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك(٣).

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابط بينها، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع(٤) ـ كما لا يخفى ـ بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك في مناط البقاء.

---

(١) يعني: فلا يحتاج فيه إلى الاستصحاب.

نعم القدر المشترك بين الأغلب معلوم غالباً لا دائماً، والذي هو معلوم دائماً هو القدر المشترك بين الكل.

(٢) بمعنى أن غالب الموجودات حين اليقين بالمستصحب موجودة ومستمرة إلى حين الشك فيه.

(٣) لابتناء الموجودات التكوينية على التبدل والتغير.

(٤) فلا يحصل الظن ببقاء المستصحب بسبب الغلبة المذكورة، لتوقف حصول الظن من الغلبة على تحقق الجامع الموجب للحكم بين الافراد الغالبة المعلومة والافراد الاخرى.

وبالجملـة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشـاركة مع نجاسـة الماء المتغير في الوجود ـ من(١) الجواهر والأعراض ـ في زمان الشـك(٢) في النجاسة، لذهاب(٣) التغير المشكوك(٤) مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجب(٥) الظن ببقائها وعدم(٦) مدخلية التغير فيها. وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أريد(٧) به ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين(٨) ـ بعدمـا تبعـه في الاعتراف بأن هـذا الظن ليس منشـؤه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ـ قال:

كـلام صاحب القوانين في المقام

بل لأنا لما فتشنا الامور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مسـتمرة بوجودهـا الأول على حسـب اسـتعداداتها وتفاوتهـا في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب، إلحاقا له بالأعم الأغلب.

---

(١) تفسير لقوله: «الموجودات».

(٢) متعلق ببقاء في قوله: «بقاء الموجودات».

(٣) متعلـق بالشـك في قوله: «الشـك في النجاسـة» وهو بيان لعلة الشـك. والمراد بذهاب التغير هو ذهابه من قبل نفسه.

(٤) صفة للتغير.

(٥) خبر (أن) في قوله: «فمن الواضح أن بقاء...».

(٦) عطف على بقائها في قوله: «الظن ببقائها».

(٧) عطف على قوله: «فإن أريد أغلب الموجودات....».

(٨) فاعل (وجَّه).

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقـدارا من البقاء بحسـب العادة، والاسـتعداد الحاصل للإنسـان يقتضي مقـدارا منه، وللفرس مقدارا آخر، وللحـشرات مقدارا آخر، ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهنا مرحلتان:

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

والثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارة، يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها(١)، وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها(٢).

فالحكـم الشرعـي ـ مثـلاً ـ نوع مـن الممكنات قد يلاحـظ من جهة ملاحظـة مطلق الأحكام الصـادرة من الموالي إلى العبيـد، وقد يلاحظ من جهـة ملاحظة سـائر الأحـكام الشرعية. فـإذا أردنا(٣) التكلـم في إثبات

(١) يعني: فاذا شـك في كون الشيء ممّا يسـتمر بنفسـه أو أنه لا اسـتمرار له، يبني على أنه ممّا يستمر الحاقاً له باغلب الممكنات.

لكن لم يتضح بعد أن الأغلب في الممكنات الاستمرار.

(٢) ولا مجال لملاحظة الغلبة في تمام الموجودات بأنواعها، لعدم الضابط فيها لمقدار الاستمرار، كي يصح جعله مقياساً في المقام.

(٣) يعنـي: أن المعيـار في الغلبـة في معرفة حكم الشـارع ليـس على ملاحظة

الحكـم الشرعـي فنأخذ الظن الـذي ادعيناه من ملاحظـة أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه، وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثـم إن الظـن الحاصل من الغلبـة في الأحكام الشرعيـة، محصله: أنا نـرى أغلـب الأحكام الشرعية مسـتمرة بسـبب دليلـه الأول، بمعنى أنها ليسـت أحكاما آنيـة مختصة بآن الصدور، بل يفهم مـن حاله من جهة أمر خارجـي(١) عـن الدليل أنـه يريد اسـتمرار ذلك الحكـم الأول من دون دلالـة الحكم الأول على الاسـتمرار(٢)، فإذا رأينا منـه في مواضع عديدة أنـه اكتفى ـ حين إبـداء الحكم ـ بالأمر المطلق القابل للاسـتمرار وعدمه، ثم علمنا(٣) أن مراده من الأمر الأول الاسـتمرار، نحكم(٤) فيما لم يظهر مراده، بالاسـتمرار(٥)، إلحاقـا بالأغلب، فقد حصل الظـن بالدليل(٦)

أحكام سـائر الموالي للعبيد، بل عـلى ملاحظة خصوص الأحكام الشرعية الاخرى، لأنها الأنسب به والأقرب إليه، ومع ذلك لا وجه لملاحظة الأبعد وإن كان ممكناً.

(١) مثـل مـا دلّ على أن حـلال محمد ﷺ حـلال إلى يوم القيامـة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

(٢) إذ لو فرض استفادة الاستمرار من دليل نفس الحكم لم يكن وجه لقياس الحكم الذي لم يدل دليله على الاستمرار عليه، لعدم الجامع بينهما.

(٣) يعني: من الدليل الخارجي.

(٤) جواب للشرط في قوله: «فإذا رأينا منه...».

(٥) متعلق بقوله: «نحكم».

(٦) الظاهـر أن الباء سـببية، والباء في قوله: «بالاسـتمرار» للتعدية وكلاهما

ـ وهو قول الشارع ـ بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الامور الخارجية، فإن غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال، انتهى.

ويظهر(١) وجه ضعف هذا التوجيه أيضا مما أشرنا إليه.

المناقشة فيما أفاده صاحب القوانين

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي، قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع.

أما الأول، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلا: إذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها، فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الاخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلا عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلا عن أحكام الموالي إلى العبيد؟ وبالجملة: فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، متعلق(٢) بما هو موضوع له وله دخل في تحققه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه

متعلق بالظن، والمعنى فقد حصل الظن بالاستمرار بسبب الدليل وهو قول الشارع. ومراده بالدليل هو الدليل الخارجي الذي تقدم في كلامه.

(١) في بعض النسخ: «فيظهر» فيكون جواباً للشرط المتقدم في قوله: «وإن أريد ما وجه به كلام السيد...» وهو المتعين، وإلا بقي الشرط بلا جواب.

(٢) خبر ثان لقوله: «فكل حكم شرعي...».

حدوثاً وارتفاعاً، فتتبع ـ لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء ـ أحكام سائر الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً، عد(١) من أسفه السفهاء.

وأما الثاني ـ وهو الشك في الرافع ـ فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام، ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كرا، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر.

وأما الشك في وجود الرافع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية.

ومحصله: أنه إن اريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراده البقاء، فلا ننكره، ولذا يظن عدم النسخ عند الشك فيه(٢). لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف أو النوع حتى لا يحصل التغاير، فإن المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية،

---

(١) جواب (لو) في قوله: «ومن هنا لو شك واحد... فتتبع...».

(٢) كأنه لندرة النسخ. لكنه لو سلم في أحكامنا لا ينفع في أحكام الشرايع السابقة، مع أنه سبق منه ويأتي جريان أصالة عدم النسخ فيها، ومن الظاهر أن الملاك في الشريعتين واحد وليس هو الظن بالعدم، بل أمر آخر من أصل تعبدي أو غيره، على ما يذكر في محله.

مثل: بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني، ونحـو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقـارب فيـما له مدخل في بقـاء الطهارة، ووجد الأغلـب متطهرا في هذا الزمان، حصل الظن ببقاء طهارته.

وبالجملـة: فما ذكـره من ملاحظة أغلب الصنـف فحصول الظن به حق، إلا أن البناء على هذا في الاسـتصحاب يسـقطه عن الاعتبار في أكثر موارده.

وإن بنـي عـلى ملاحظة الأنواع البعيـدة أو الجنس البعيـد أو الأبعد ـ وهـو الممكن القار ـ كما هو ظاهر كلام السـيد المتقدم، ففيه: ما تقدم من القطـع بعدم جامع بين مورد الشـك وموارد الاسـتقراء، يصلح لاسـتناد البقـاء إليه، وفي مثله لا يحصـل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد في الظن بلحوق المشـكوك بالأغلـب من الظـن أولا بثبوت الحكـم أو الوصـف للجامع، ليحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك.

ومما يشـهد بعـدم حصـول الظـن بالبقـاء اعتبار الاسـتصحاب في مورديـن يعلـم بمخالفة أحدهما للواقـع، فإن المتطهر بمائع شـك في كونه بولا أو ماء، يحكم باسـتصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال. وكذا الحوض الواحد(١) إذا صب فيه الماء تدريجا فبلغ إلى موضع شـك في بلوغ مائه كـرا، فإنه يحكم حينئذٍ ببقاء قلته، فـإذا امتلأ واخذ منه

---

(١) هـذا مبنـي على جريـان أصالة عدم الكريـة واسـتصحاب الكرية، وقد أشرنا فيما سبق إلى عدمه، لعدم وحدة الموضوع.

الماء تدريجا إلى ذلك الموضع، فيشك حينئذٍ في نقصه عن الكر، فيحكم ببقاء كريته، مع أن الظن بالقلة في الأول وبالكرية في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور ـ على تقدير تسليمه ـ دونه خرط القتاد، خصوصا في الشبهة الخارجية التي لا تعتبر فيها الغلبة اتفاقا(١)، فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة، وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى ـ كطين الطريق مثلاً ـ مما لا يجتمعان(٢). وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة.

الوجه الرابع

ومنها(٣): بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادعاه العلامةؒ في النهاية وأكثر من تأخر عنه.

وزاد بعضهم: أنه لولا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم.

---

(١) قال بعض أعاظم المحشينﭼ: «ولا يخفى عليك أن دعوى انعقاد الاجماع من الكل على عدم اعتبار الغلبة في الموضوعات في غاية الإشكال».

أقول: من البعيد جداً التزام أحد بالتقييد بالغلبة لا في الموضوعات ولا في الأحكام، فإنه يوجب الاضطراب الكثير، لعدم تيسر الاطلاع على الغلبة ولا تحديدها. فلاحظ.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد انه لو كان الملاك في حجية الاستصحاب هو الغلبة فلا وجه للتفريق في حجية الغلبة بين ما إذا كانت على طبق الحالة السابقة وما إذا كانت على خلافها، فتعتبر الأولى ويبني عليها الاستصحاب دون الثانية. فراجع ما ذكره بعض أعاظم المحشينﭼ.

(٣) يعني: من أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً.

وزاد آخر: أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات، ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلأ، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على (إبقاء(١) ما كان على ما كان) لم يكن وجه لذلك.

المناقشة في الوجه الرابع

والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة، فإنهم في امورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها، ألا ترى أنهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلا عن المهالك ـ إلا على سبيل الاحتياط(٢) لاحتمال الحياة ـ ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصياً في الأموال أو قيما على الأطفال، ولا يقلدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال(٣)، وتراهم لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه(٤)، ولو شكوا في رافعية المذي شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها.

وبالجملة: فالذي أظن أنهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

---

(١) يعني: إبقاؤه عملاً. ولعل الصحيح: بقاءً ما كان، ويراد من البناء البناء العملي.

(٢) يعني: الذي هو أجنبي عن الاستصحاب.

(٣) هذا من الآثار الشرعية، لا العرفية، فلا وجه لنقله في مقام تحقيق بناء العقلاء.

(٤) عرفت أنه ليس ناشئاً من الغلبة.

نعم، الإنصاف: أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم(١)، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنها أمارة على العدم، لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود(٢). والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده ـ من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم ـ في باب(٣) أصل البراءة.

كلام الشيخ الطوسي في العدة

قال في العدة ـ بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلاة(٤) ـ :

والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر(٥)، وذلك خارج

---

(١) بل لا إشكال في اختلافهما عندهم، بنحو يكون الاحتياط في الشك في البقاء أولى من الاحتياط في الشك في الحدوث. وإن لم يبلغ مرتبة الحجية.

ولعل هذا المعنى هو الموجب لكون التعليل في الروايات ارتكازياً لا تعبدياً صرفاً. فلاحظ.

(٢) الانصاف أن ذلك لا يطرد.

(٣) خبر لقوله: «والكلام في اعتبار...».

(٤) يعني: إذا وجد الماء في الأثناء.

(٥) وهو قاعدة عدم الدليل دليل العدم.

عن استصحاب الحال.

قيل: إن الذي تريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به، انتهى.

ثم إن جريان القاعدة المذكورة موقوف على العلم بكون الدليل مما من شأنه أن يظهر لو وجد، وذلك لا يطرد.

[حجة القول الثاني]

الاستدلال على عدم الحجية مطلقاً بوجوه:

احتج النافون بوجوه:

١ـ دعوى أن الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية، من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل.

توضيح ذلك: أنهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل اقتضى الجمع بينهما، لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لأن المصلي غير واجد للماء في إحديهما وواجد له في الأخرى، فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى، وكانت الحالة الأخرى عارية منه، لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم، انتهى.

المناقشة في ذلك

أقول: إن كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم أو بقائه(١)،

(١) عطف على قوله: «أصل الحكم». وقد أشار بذلك إلى صورة الشك في المقتضي، لاحتمال كون الحالة المتبدلة دخيلة فيه. وقد ذكر لها وجهين:

الأول: أن يحتمل دخل الحالة المتبدلة في أصل وجود الحكم.

فالاستدلال المذكور متين جداً، لأن الفرض عدم دلالة دليل الحكم الأول، وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكروه من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض، وهو الشك من جهة الرافع(١).

نعم قد يتخيل: كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلاة كانتقاضه بوجدانه قبلها، سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث، أم قلنا: إنه مبيح، لأن الإباحة أيضا مستمرة إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد: من حيث إن وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض، بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عليه السلام ـ حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد ـ : «نعم، ما لم يحدث أو يجد ماء»، لأن المراد(٢) من ذلك

الثاني: ان يعلم بعدم دخلها في أصل وجود الحكم، وانما يحتمل دخلها في بقائه، بحيث لو فرض عدمها لحدث الحكم إلا أنه لا يكون له اقتضاء في البقاء.

(١) عرفت الكلام في ذلك وان التحقيق عموم مفاد الأخبار للشك في المقتضي.

(٢) تعليل لقوله: «فوجدان الماء ليس كالحدث».

تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرو الرافع.

وكيف كان، فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين، لما ذكره.

وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر ـ وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين ـ قلنا: إن إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة(١)، مضافا إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق رحمه الله في المعارج(٢)، لكن عرفت ما فيه من التأمل.

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بأن قوله: «عمل بغير دليل» غير مستقيم، لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برافع، فإذا كان التقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم، انتهى.

وكأن مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك، إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم(٣).

---

(١) التي تقدم الاحتجاج بها لمختاره، وهي الاجماع، والاستقراء، والأخبار، وعمدتها الأخبار، وقد عرفت منا عمومها للشك في المقتضي. نعم لا بد من بقاء الموضوع، ودليل ذلك وضابطه يأتي في الخاتمة.

(٢) من امكان دعوى كون البقاء مقتضي عموم دليل الحكم، فراجع ما سبق في الوجه الأول من حجة المثبتين للاستصحاب مطلقاً.

(٣) كما عرفت الإشكال في دليل حجيته لو فرض حصوله.

٢- لزوم القطع بالبقاء بناءً على حجية الاستصحاب

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيداً في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها(١)، وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، وهو باطل.

وقال في محكي الذريعة: قد ثبت في العقول أن من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد، ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية، بمنزل كون عمرو فيها مع فقد الرؤية(٢) وأجاب في المعارج عن ذلك: بأنا لا ندعي القطع، لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به.

---

(١) يعني: فيرجع إلى قاعدة عدم الدليل دليل العدم. لكن الظن فضلاً عن العلم غير مطرد الحصول من ذلك. مع أنه لا دليل على حجية الظن.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين ﷺ: «ذكر الاستاذ العلامة في مجلس البحث أن المقصود من هذا الكلام ليس هو القطع ببقاء المستصحب واقعاً ـ حسبما هو قضية ظاهره الأولى ـ حتى يرد عليه أن أحداً لم يتوهم أن الاستصحاب يفيد القطع ومعتبر من جهته، بل المقصود هو البناء عليه من العقلاء والحكم به على سبيل القطع، بمعنى كون بنائهم على سلوكه غير مبني على التردد.

هذا ولكن الذي يختلج ببالي القاصر كون المراد منه هو الذي يتبادر منه...» وما ذكره ﷺ هو الظاهر من كلام الذريعة، والمعارج، وهو المناسب للاستدلال، إذ لو أريد بالبناء على البقاء هو البناء العملي لا الاعتقاد القطعي، لكان عين الدعوى ولم يحسن إنكاره في مقام الاحتجاج. فلاحظ.

المناقشة فيه

أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية، ومنع حجيته.

٣ـ لزوم التناقض بناءً على الحجية

ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض، إذ كما يقال: كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلواته فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول، أو يقال: الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجة، لأن شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم إن مثل هذا لا يسلم عن المعارض، لأنك تقول: الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده، انتهى.

وأجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كل مقام، ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض.

المناقشة فيه

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض، إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقائه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

والأولى في الجواب: أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءً أخيراً له(١)، فلا يعقل الظن

(١) يعني: للرافع، بأن يكون الرافع مركباً من عدة أمور أحدها المستصحب.

ببقائـه(١)، فـإن ظن بقـاء طهارة ماء غسـل به ثـوب نجـس أو توضأ به محدث، مسـتلزم عقـلا للظن بطهارة ثوبه وبدنه وبـراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة. وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهـم إمكان العكـس(٢)، مدفوع بما سـيجئ توضيحه من عدم إمكانه(٣).

وكـذا إذا قلنـا باعتبـاره من باب التعبد بالنسـبة إلى الآثـار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه، لما ستعرف: من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشـك السـببي، ومنه يظهر حال ذلك معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء(٤).

٤- استلزام القول بالحجية ترجيح بينة النافي

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات، لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه:

---

(١) يعني: من جهة استصحابه، كي يدعي معارضة الاستصحاب المذكور للاستصحاب الجاري في الرافع.

(٢) بـأن يدعي أن الاستصحاب الجاري في المرفوع لمـا كان موجباً للظن به لزمه الظن بعدم الرافع، فلا يجري استصحاب وجود الرافع.

(٣) يأتي بعض الكلام في ذلك في تعارض الاستصحابين من الخاتمة.

(٤) فـإن اسـتصحاب انتقـاض التيمـم بوجـد ان المـاء مـن الاسـتصحاب التعليقـي، وهو ـ عند المصنفﷺ ـ حاكم على الاستصحاب التنجيزي الذي هو في المقام استصحاب وجوب المضي في الصلاة. وتمام الكلام في محله.

المناقشة في ذلك

أولاً: باشتراك هذا الإيراد، بناء على ما صرح به جماعة: من كون استصحاب النفي المسمى بـ: «البراءة الأصلية» معتبراً إجماعاً(١).

اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس لأجل الظن(٢)، أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية ـ فلو كان أحد الدليلين معتضداً بالاستصحاب(٣) اخذ به ـ لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب(٤).

وثانياً: بما ذكره جماعة، من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها(٥) على بينة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب، إذ رب دليل أقوى من دليلين. نعم، لو تكافى دليلان رجح موافق الأصل به، لكن بينة النفي لا تكافئ

---

(١) إذ استصحاب البراءة يكون مرجحاً لبينة النفي.

نعم تقدم منه ﷺ في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب الإشكال في دعوى الاجماع المذكور. فراجع.

(٢) يعني: فلا يصلح للترجيح بين الأدلة الظنية كالبينة. لكن هذا يمكن أن يدعى في الاستصحاب أيضاً فيندفع الإشكال فيه بذلك. فلاحظ.

(٣) يعني: استصحاب البراءة الذي فرض كونه اجماعياً.

(٤) يعني: فلا مجال للنقض به، بل يتوجه الإشكال على القائل به لا غير.

(٥) كأن وجه القوة سهولة الاطلاع على تحقق سبب الإثبات من طريق الحس، بخلاف النفي، فإن الاطلاع عليه موقوف على الإحاطة بجميع أسباب الإثبات ونفيها، وذلك كالمتعذر، فلابد أن تستند الشهادة بالنفي إلى الحدس أو الأصل وكلاهما أضعف من بينة الإثبات. لكن لا يخفى أن هذا غالبي لا دائمي.

بينة الإثبات، إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات(١)، فيتكافئان.

وحينئذٍ فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات ـ كالترجيح في الأدلة(٢) ـ منوطاً بقوة الظن مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصة(٣) على الخلاف، كتقديم بينة الخارج(٤).

وربما تمسكوا بوجوه اخر، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم.

هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

---

(١) كما لو شهدت بينة النفي بوقوع العقد غير المضمن كالهبة، لا بمحض عدم وقوع العقد المضمن كالبيع.

(٢) الظاهر أن الترجيح في الأدلة لا يناط بقوة الظن مطلقاً، بل الأصل التساقط إلا في الخبرين، والترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة، كما أشرنا إليه في دليل الانسداد، وتمام الكلام في مبحث التعارض.

(٣) يعني: واما فيها فالمتبع النص وإن لم يظن يستتبع قوة الظن

(٤) يعني: المدعي. وإنما تقدم بينته لو لم ترجع بينة النفي إلى الاثبات.

و لعل مراده أنه حيث فرض أن المناط في ترجيح البينات هو قوة الظن تعين تقديم بينة النفي لو رجعت إلى نوع من الاثبات لاعتضادها بالاستصحاب، وإلا تعين تقديم بينة الاثبات ـ وهي بينة الخارج ـ لكونها أقوى ذاتاً.

ثم إن هذا الوجه مبني ـ بالإضافة إلى ما ذكره المصنفﷺ ـ على أن الاستصحاب يفيد الظن، ـ كما هو ظاهر المثبتين والنافين ـ وعلى أن عموم دليل حجية البينة ينهض باثبات حجية النفي في نفسها، إذ تصلح حينئذٍ لمعارضة بينة الإثبات، فينظر في الترجيح بينهما، أما لو قيل بعدم حجيتها لان البينة من وظيفة المدعي لا المنكر، فلا مجال لهذا الوجه، كما لا يخفى.

[حجة القول الثالث]

بقي الكلام في حجج المفصلين.

القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي

فنقول: أما التفصيل بين الوجودي والعدمي بعدم الاعتبار في الأول والأعتبار في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف: أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي.

وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل(١).

مع أن هنا إشكالاً آخر ـ قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل الخلاف ـ وهو: أن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات، إذ ما من مستصحب وجودي إلا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقاء المستصحب الوجودي، وأقل ما يكون عدم ضده، فإن الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفك عن عدم الموت، والوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده، والظن ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن

---

(١) سبق من المصنفﷺ الكلام في ذلك أول تقسيمات الاستصحاب.

ببقاء تلك الوجودات(١)، فلا بد من القول باعتباره(٢)، خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره، من: «أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء»(٣)، وإن كان ظاهر بعض النافين ـ كالسيد قدس سره وغيره ـ استنادهم إلى عدم إفادته للعلم(٤)، بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظن الاستصحابي.

عدم استقامة هذا القول بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن(٥).

---

(١) لتلازمهما في مقام الثبوت الموجب لتلازمهما في مقام الاثبات ـ بعد وضوح الملازمة ـ ظناً أو علماً أو شكاً. وحينئذٍ فإذا فرض كون استصحاب العدمي موجباً للظن به كان موجباً للظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٢) يعني: باعتبار الظن ببقاء الأمر الوجودي.

(٣) إذ لا يمكن دعوى الظن ببقاء العدم مع عدم الظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٤) فإنه حينئذٍ قد يدعى أن الاجماع على حجية الاستصحاب العدمي هو الحاكم بحجيته، وإن لم يكن الاستصحاب موجباً للعلم، فيقتصر على مورده ولا يتعدي منه إلى الاستصحاب الوجودي، بل يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية.

و بعبارة أخرى: لا يعقل التفكيك بين المتلازمين في حصول الظن بل لو فرض حصول الظن باحدهما لزمه الظن بالآخر، وإن كان يمكن التفكيك بين الظنين في الحجية. فتأمل جيداً.

(٥) لما اشتهر من حجية الامارة في لوازم مؤداها، بخلاف الأصول.

نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد ـ من جهة الأخبار ـ صح أن يقال: إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها(١)، كما سيجئ تفصيله(٢) إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار ـ بين العلماء ـ في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب(٣)، على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية إن شاء الله تعالى.

ودعوى: أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم(٤).

مدفوعة: بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن

---

(١) يعني: لو فرض العلم بوجود أحد أفراد الإنسان في الدار.

(٢) في التنبيه السادس، حيث يأتي هناك عدم حجية الأصل المثبت.

(٣) يعني: ولو كان لازماً خارجياً لا شرعياً. وعليه فلا أثر للتفصيل بين الوجودي والعدمي.

(٤) وحينئذٍ فيكون الاستصحاب من الأصول العقلائية لا الامارات، فيمكن دعوى عدم حجيته في لازم مجراه.

بمقاصدهم والمضي في امورهم ـ بمحض الشك والتردد ـ في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء(١).

وأضعف من ذلك أن يدعى(٢): أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق، لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر، وحينئذٍ فنقول: العدم المحقق سابقاً يظن بتحققه لاحقاً ـ ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود ـ بخلاف الوجود المحقق سابقاً فإنه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق، والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر، إما مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

---

(١) كما سبق منه في رد حجة المثبتين.

لكن دفع الدعوى المذكورة بهذا الوجه لا ينافي احتمال كونها منشأ لحكمهم بحجية الاستصحاب، وحينئذٍ فيصح منهم التفصيل المذكور. فلاحظ.

(٢) حاصل الدعوى: أن الاستصحاب، وإن كان من الامارات التي تبتني حجيتها على إفادتها للظن، إلا أنها إنما تكون حجة في خصوص مؤداها، ولا تكون حجة في لازم مؤداها وإن كان مظنونا به تبعاً للظن بالملزوم، إذ لا ملزم بدعوى كون الامارات حجة في لوازم مؤداها مطلقاً، بل تختلف الامارات في ذلك.

هذا ولم يتضح وجه ما ذكره المصنف‏ﷺ من ضعف الدعوى المذكورة، فأن حجية الامارة في لازم مؤداها محتاج إلى عموم دليل حجيتها له، ولا مانع من دعوى اختصاص دليل الحجية في الاستصحاب ـ من بناء العقلاء أو غيره ـ بنفس المؤدى، وقد أطلنا الكلام في توضيح المطلب المذكور في حاشية الكفاية في مبحث الأصل المثبت. فراجع.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي:

معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي

إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر عدمي عليه، كترتب عدم جواز تزويج المرأة المفقود زوجها المترتب على حياته.

وإما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عدمياً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغايب إليه وإن كان مترتبا على استصحاب عدم موته(١). ولعل هذا(٢) هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات.

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال(٣) عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم، قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي، بناء على ما سنحققه: من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

---

(١) يعني: عدم موت الغايب.

(٢) يعني: الثاني. لكن المعنى الأول هو الذي سيأتي من المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ إرجاعه إلى التفصيل المتقدم المختار له.

(٣) وهو أنه لا أثر للتفصيل المذكور بعد فرض كون الاستصحاب من الامارات وكون الامارة حجة في لازم مؤداها. هذا وقد عرفت إمكان ابتنائه على منع أحد الأمرين. فلاحظ.

لكـن يـرد عـلى هـذا: أن هـذا التفصيـل مسـاو للتفصيـل المختـار المتقـدم(١)، ولا يفترقـان فيغنـي أحدهمـا عـن الآخـر، إذ الشـك في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها ـ وهي علة الوجود(٢) ـ والشـك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشـك في الرافـع، لا ينفك عن الشـك في تحقق الرافع، فيسـتصحب عدمه، ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي(٣).

وتخيـل: أن الأمـر الوجودي قـد لا يكون من الآثـار الشرعية لعدم الرافع(٤)، فلا يغني العدمي عن الوجودي.

مدفـوع: بـأن الشـك إذا فـرض مـن جهة الرافـع فيكـون الأحكام

---

(١) وهـو التفصيـل بـين الشـك في المقتـضي والشـك في الرافـع مـع إحراز المقتضي.

(٢) يعني: فجريان الاستصحاب في العدميات يتجه بناءً على أن الاستصحاب يجري في الشك في الرافع، لأن العدم مما يحتاج ارتفاعه إلى رافع، ولا يرتفع بنفسه.

لكن أشرنا إلى الإشكال في ذلك عند الكلام في التفصيل الذي ذكره المصنفؒ المدعى للمصنفؒ هناك اعتبار إحراز المقتضي، والعدم لا مقتضي له، بل يكفي فيه عـدم المقتـضي للوجود، فالعدم وإن كان مما لا يرتفـع إلا برافع، إلا أنه لا مقتضي له يقتضي بقاءه. فراجع وتأمل.

(٣) يعني: أن الأمر الوجودي وإن لم يجر الاسـتصحاب فيه بنفسـه بناءً على هذا التفصيل، إلا أنه لو فرض انه مما لا يرتفع إلا برافع أمكن التمسك باستصحاب عدم الرافع ـ الذي هو عدمي ـ لإحراز بقاء الأمر الوجودي المذكور.

(٤) بل من اللـوازم الخارجية كبقاء الرطوبة الملازم لعدم الريح المجفف فلا مجال لإحراز بقاء الرطوبة باستصحاب عدم الريح، لانه من الأصل المثبت.

الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرافع، فإذا حكم بعدمه عند الشك، يترتب عليه شرعا جميع تلك الأحكام(١)، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

ما يمكن أن يحتج به لهذا القول

وحينئذٍ، فيمكن أن يحتج لهذا القول:

أما على عدم الحجية في الوجوديات، فبما تقدم في أدلة النافين.

وأما على الحجية في العدميات، فبما تقدم في أدلة المختار: من الإجماع، والاستقراء، والأخبار، بناء على أن بقاء الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع، لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحينئذٍ، فقولهعليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت

---

(١) لا يخفى أن ترتب الأحكام المذكورة موقوف على إحراز موضوعها وهو الأمر الوجودي المذكور، وحينئذٍ فإذا كان الأمر الوجودي من آثار عدم الرافع شرعاً كالطهارة وعدم البول، كان استصحاب عدم الرافع محرزاً للأمر الوجودي المذكور فتترتب أحكامه، اما إذا كان من لوازمه الخارجية ـ كالرطوبة وعدم الريح المجفف ـ فلا يصلح استصحاب عدم الرافع لإحراز ه لانه من الأصل المثبت، فلا طريق إلى ترتيب أحكامه.

فالظاهر أن الإشكال المذكور في محله وليس تخيلاً كما عبّر عنه المصنفقدس سره، بل هو عين ما سيعترف به المصنفقدس سره في ذيل كلامه بقوله: «هذا ولكن يرد عليه انه قد يكون الأمر الوجودي...».

وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»، وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشـك، يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به، ولا يترتب عليـه أثر النقـض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السـابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها(١).

والأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخـر، فـلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» ـ سـواء تعارض مقتضى اليقين السـابق فيهـما(٢) أم تعاضدا(٣) ـ بل الداخل هو الشـك السـببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، وسيجئ توضيح ذلك.

المناقشة في الاحتجاج المذكور

هـذا، ولكـن يـرد عليـه(٤): أنـه قد يكـون الأمـر الوجـودي أمراً

---

(١) لكنه خلاف ظاهر النصوص السابقة.

و التحقيـق أن الاسـتصحاب المسـببي ـ الوجـودي ـ يجـري ذاتـاً لتحقـق موضوعه وهو الشـك واليقين، نعم الاسـتصحاب السـببي مقدم عليه ومغن عنه، فالنسـبة بينهما نظير النسـبة بين أحكام العناوين الأولية وأحـكام العناوين الثانوية، لا أن الاسـتصحاب المسـببي لا يجـري ذاتاً، كما هو مقتـضي التفصيل بين الوجودي والعدمي. فلاحظ.

(٢) كما في الشـك في بقاء نجاسـة الثوب المسـبب، عن الشـك في بقاء طهارة الماء المغسول به.

(٣) كما في الشك في بقاء الطهارة المسبب عن الشك في النوم.

(٤) يعنـي: عـلى ما تقدم مـن رجوع التفصيـل بين الوجـودي والعدمي إلى التفصيـل بين الشـك في المقتضي والشـك في الرافع. وقد عرفت رجـوع هذا الإيراد

خارجياً كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها، لما سيجيء: من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حينئذٍ استصحاب نفس الرطوبة(١).

وأصالة عدم الرافع: إن اريد بها أصالة عدم ذات الرافع ـ كالريح المجفف للرطوبة مثلا ـ لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعا على نفس الرطوبة، بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجيء.

وإن اريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية ـ ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة(٢) ـ فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام

إلى جعله المصنف ﭭ تخيلاً.

(١) يعني: وهو لا يجري بناء على التفصيل بين الوجودي والعدمي، ويجري بناء على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع لو فرض إحراز مقتضي الرطوبة.

و به يظهر الفرق بين التفصيلين وعدم رجوع أحدهما إلى الآخر.

(٢) رجوع استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً إلى استصحاب عدم ارتفاع المعلول لا يخلو من خفاء، كرجوعهما إلى استصحاب وجود المعلول كما هو مقتضى قوله: «لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة» بل الظاهر أن المستصحبات المذكورة متلازمة.

فالأولى أن يقال: ان استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً من الأصل المثبت، إذ ليس لعنوان الرافع دخل في المرفوع، وإنما الدخيل فيه ذاته، وحينئذٍ فيتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الرافع بذاته، ويجري فيه التفصيل السابق، من حيث كون ترتب المعلوم عليه شرعياً أو خارجياً.

الشرعية للرطوبة، لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف: افتراق القولين في هذا القسم(١).

فافهم وانتظر لبقية الكلام.

---

(١) وكذا فيما لو شك في رافعية الموجود حتى لو كان الرافع شرعياً ـ كالحدث ـ فإن استصحاب عدم وجود الرافع قد لا يجري لكونه من استصحاب المفهوم المردد، وينحصر الأمر بالاستصحاب الوجودي الجاري في المعلول. فلاحظ.

[حجة القول الرابع]

حجة القول بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي مطلقاً

حجة من أنكر الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس، وحكاه في حاشية له عند كلام قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه» ـ على ما حكاه شارح الوافية ـ واستظهره المحقق القمي قدس سره من السبزواري، من:

أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية ـ مثل رطوبة الثوب ونحوها ـ إذ يبعد أن يكون مرادهم(١) بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكما شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به، انتهى.

وفيه:

المناقشة في الحجة المذكورة

أما أولاً: فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حيث ملاقاته لها، فإن بيانها أيضا ليست من وظيفة الإمام(عليه السلام)(٢)، كما أنه ليس من وظيفة

(١) يعني: الأئمة عليهم السلام. وكأن وجه الاستبعاد أن الامور الخارجية أجنبية عن مقام التشريع، فلا يشملها كلام الشارع الاقدس، بل يختص بالامور الشرعية.

(٢) النقض بذلك إنما يتم لو كان الوجه في دعوى عدم شمول النصوص

المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته ـ من حيث كونه مبيناً للشرع ـ بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

وأما ثانياً: فبالحل، توضيحه: أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله(١). نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئي ـ كمشكوك النجاسة أو الحرمة ـ حكم شرعي كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع. وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب، فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج ـ كالمايع المردد بين الخل والخمر ـ حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع، وقد قال(٢) الصادق عليه السلام: «كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنه حرام، وذلك مثل الثوب يكون عليك... إلى آخره»، وقوله في خبر آخر: «سأخبرك عن الجبن وغيره»(٣).

للامور الخارجية هو كون تشخيص مواردها وظيفة المكلف لا الشارع الاقدس، إذ بناءً على ذلك لا يفرق بين الامور الخارجية والأحكام الجزئية.

اما بناءً على ما ذكرنا في وجه قصور النصوص عن الامور الخارجية فلا مجال للنقض بالأحكام الجزئية، كما يظهر بالتأمل، لان الأحكام الجزئية مجعولة شرعاً تبعاً لجعل الأحكام الكلية وليست كالامور الخارجية. فلاحظ.

(١) كالإمام عليه السلام والمجتهد.

(٢) لا يخفى أن الروايات المذكورة قد تضمنت جعل الحكم الجزئي وهو الحل في موارد الشك، لا جعل الموضوع، فالاستشهاد بها مبني على أن المقامين من باب واحد.

(٣) الاستشهاد إنما هو بذيل الحديث، وهو قوله: (كل شيء فيه الحلال

ولعل التوهم نشأ من تخيل: أن ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقن السابق، وليس إبقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه.

ويدفعه ـ بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا، فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب(١) ـ: أن المراد من الإبقاء وعدم النقض، هو ترتيب الآثار الشرعية(٢) المترتبة على المتيقن، فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بإبقائهما(٣) عند الشك، وفي قابلية الحكم بترتب آثارهما الشرعية في زمان الشك، فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته ـ لعدم شمول أدلة «لا تنقض» للأول ـ في غاية الضعف.

والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه).

(١) بل هي من الامور الشرعية التابعة لاسبابها الشرعية، وليست من وظيفة المكلف.

(٢) هذا بظاهره يقتضي عدم شمول عموم (لا تنقض...) للأحكام التكليفية، إذ ليس أثرها إلا لزوم الاطاعة وعدم المعصية، وليسا هما من الآثار الشرعية للأحكام التكليفية، بل هما من الآثار العقلية. فالظاهر أن المراد من عدم النقض هو العمل على مقتضي اليقين السابق سواءً كان بلا واسطة ـ كما في الأحكام التكليفية ـ حيث يترتب العمل عليها بلاواسطة أمر آخر، أم بواسطة أثر شرعي ـ كما في الأحكام الوضعية كالطهارة، حيث يترتب العمل عليها بتوسط الأحكام التكليفية المترتبة عليها ـ ولا يشمل ما يترتب عليه العمل بتوسط أمر خارجي او لازم عقلي، لما يذكر في مبحث الأصل المثبت، وتمام الكلام هناك.

(٣) يعني: إبقاء حقيقياً.

نعم، يبقى في المقام: أن استصحاب الأمور الخارجية ـ إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية ـ لا يظهر له فايدة، لأن تلك الآثار المترتبة كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمة مال زيد الغايب وزوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية.

نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغايب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغايب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغايب، لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه(١)، وبعبارة اخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب(٢).

وبالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان ـ مع فرض كونه من آثاره شرعاً ـ ليس إلا لمانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا ذلك

---

(١) بناء على حجية الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف قدس سره على ما يأتي في التنبيه الرابع. ويأتي الكلام فيه.

(٢) استصحاب الملازمة من وجوه الاستصحاب التعليقي الذي يأتي الكلام فيه في محله.

المانـع أو عدم الشرط لترتب الآثر، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقـود، وشـك في الترتب من جهة الشـك في بقاء ذلـك الأمر الخارجي، حكم باسـتصحاب ذلك الترتب الشـأني. وسـيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية.

هـذا، ولكن التحقيق: أن في موضع جريان الاسـتصحاب في الأمر الخارجي لا يجري اسـتصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شـك في بقاء حياة زيد فلا سـبيل إلى إثبـات آثار حياته إلا بحكم الشـارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشـخص الحي، ولا يغنـي عن ذلك إجـراء الاسـتصحاب في نفس الآثار، بـأن يقال: بإن حرمـة ماله وزوجته كانـت متيقنة، فيحرم نقض اليقين بالشـك، لأن(١) حرمـة المـال والزوجة إنما يترتبان في السـابق على الشـخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المسـتصحب(٢) ـ ولا أقل من الشـك في ذلك ـ فالموضوع مشـكوك في الزمن اللاحق، وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب. واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في

---

(١) تعليل لقوله: «ولا يغني عن ذلك...».

(٢) دخل الحياة في الموضوع شرعاً لا يمنع من الاستصحاب، لأن الحياة من الاوصاف الطارئة التي لا يوجب انسلاخها تبدل الموضوع بالمعنى المعتبر في جريان الاستصحاب.

عـلى أنه لو فرض كون الحياة مقومـة للموضوع فلا مجال لذلك في غيرها من الامـور التـي يحتمل دخلهـا في الحكم كالرطوبـة والاعتصام وغيرهمـا. على ما يأتي توضيحه في محله. فتأمل.

استصحاب الآثار(١) غلط، لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية(٢).

فتحقق: أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح، لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. وقد أشرنا في ما مر ونزيد توضيحه فيما سيجيء: أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم (لا تنقض)، بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضاً لليقين، زوال الشك المسبب به(٣)، فافهم.

---

(١) بأن يكون هناك استصحابات ترتبان، استصحاب الحياة، لإحراز الموضوع ثم استصحاب أحكامها.

(٢) فلا يحتاج حينئذٍ إلى استصحاب نفس الآثار.

(٣) يعني: وحينئذٍ فلا يحتاج إلى الاستصحاب في الشك المسبب.

[حجة القول الخامس]

التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره

وأما القول الخامس ـ وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره، فلا يعتبر في الأول ـ فهو المصرح به في كلام المحدث الأستر ابادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكي فوايده المكية ـ بعد ذكر أخبار الاستصحاب ـ ما لفظه:

كلام المحدث الاستر آبادي في الاستدلال على هذا القول

لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى ـ كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة ـ وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأنا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء، قد أجبنا عنها في الفوايد المدنية:

تارة، بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فيها ـ عند النظر الدقيق والتحقيق ـ راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً

راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً، وأن القاعدة الشريفة المذكورة(١) غير شاملة له.

وتارة: بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل ـ أي(٢) الحالة السابقة التي إذا خلي الشيء ونفسه كان عليها ـ إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما(٣)، وقد ظهر في محل النزاع، لتواتر الأخبار: بأن كل ما يحتاج إليه الامة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش، وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليهم السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار(٤) بحصر المسائل في ثلاث: بَيِّنٌ رشده، وبَيِّنٌ غيه ـ أي مقطوع فيه ذلك(٥)، لا ريب فيه ـ وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب

---

(١) وهي قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، المستفادة من الأخبار المتقدمة.

(٢) تفسير الأصل بذلك لا يخلو عن غموض، إذ الحالة السابقة قد لا تكون هي الحالة الأصلية التي لو خلي الشي ونفسه كان عليها.

فالتحقيق: أن المعيار في الاستصحاب البناء على الحالة السابقة وإن كانت على خلاف الحالة الأصلية، وأما البناء على مقتضى الحالة الأصلية من حيث هي فهو أجنبي عن الاستصحاب نعم قد يكون مقتضى بعض الأصول الأخر كأصل البراءة.

(٣) إذ مع ظهور المخرج لا يبقى الشك الذي هو مأخوذ في موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول المتضمنة للحكم الظاهري.

(٤) عطف على قوله: «لتواتر الأخبار...» فهذا بيان لوجه آخر مخرج عن مقتضى الأصل.

(٥) يعني: الغي.

التوقف في الثالث، انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً(١) قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من أصحابنا، وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها، إلا أنهم منعوا(٢) من إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان، له بعينه في زمان آخر، من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا ـ كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما ـ ومنعوا قاعدة «البناء على اليقين السابق»، لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة، لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً(٣)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالين(خ ل) من ساحة من هو دونهم في الفضل.

وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع، إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء

---

(١) وهو أن الاستصحاب راجع إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر بغير دليل يدل على اشتراكهما في ذلك الحكم.

(٢) يعني: انهم لم يخصوا المنع بما إذا تبدل قيد الموضوع واختلفت حالاته بل منعوا من ابقاء الحكم بغير دليل مطلقاً ولو مع اتحاد الموضوع وبقائه بحاله، كما في استصحاب حياة زيد وبقاء البلد المبني على ساحل البحر.

(٣) من احتمال اختصاصها بمواردها وعدم ورودها لضرب القاعدة الكلية.

على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها ـ كما حكيناها عنه سابقاً(١) ـ فإن منها: استصحاب الليل والنهار، فإن كون الزمان المشكوك ليلاً ونهاراً أشد تغايراً واختلافاً مع(٢) كون الزمان السابق كذلك، من(٣) ثبوت خيار الغبن والشفعة في

---

(١) تقدم نقل كلامه في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب بالاعتبار الثالث، اعني باعتبار الشك المأخوذ فيه.

(٢) متعلق بقوله: «تغايراً...».

(٣) متعلق بقوله: «أشد...». هذا ولا يخفى ان الذي اعترف به المحدث المذكور استصحاب بقاء الليل والنهار، بمفاد كان التامة، والاختلاف فيه في الموضوع المتيقن مع المشكوك مبني على التدقيق من حيث أن المتيقن من أجزاء الزمان معلوم اللانصرام والمشكوك حصوله مشكوك الحدوث، لعدم استقرار أجزاء الزمان في الوجود، ومثل هذا الاختلاف لا يضر بجريان الاستصحاب بعد وحدة الموضوع عرفاً لان الموضوع هو مجموع الزمان ويراد من بقائه بقاؤه بتحقق شيء من أجزائه لا بتحقق تمام أجزاء ولا باستمرار جزء منها بعينه، على ما يأتي في التنبيه الثاني، والاختلاف المذكور ليس أشد من الاختلاف في مثل حق الشفعة والخيار، لإمكان دعوى كون الزمان قيداً في الموضوع لا ظرفاً للحق، فاختلافه يوجب اختلاف الموضوع.

نعم لو أريد استصحاب النهار أو الليل بمفاد كان الناقصة الراجع إلى استصحاب كون الزمان نهاراً أو ليلاً كان اختلاف الموضوع فيه واضحاً حداً، إلا أن المحدث المذكور لم يعترف بجريان الاستصحاب فيه في كلامه السابق، بل يبعد

الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق.

ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان، كان الأمر كذلك ـ وإن كان دون الأول في الظهور ـ لأن(١) مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً(٢).

ولو أريد استصحاب أحكامها، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أن ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزماني الليل والنهار(٣)، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة

التزامه بجريانه، لما يأتي توضيحه في التنبيه الثاني. فلاحظ.

(١) تعليل لقوله: «كان الأمر كذلك».

(٢) فالنهار عبارة عن كون الشمس في القوس النهاري، الذي هو فوق الافق والليل عبارة عن كون الشمس في القوس الليلي الذي هو تحت الافق، وهذا راجع إلى حركة الشمس المتدرجه في الوجود المبنية على الانصرام شيئاً فشيئاً فالجزء المتيقن الحصول منها معلوم الزوال وغيره مشكوك الحدوث، وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من الاختلاف المبني على التدقيق الذي عرفت انه لاعبرة به ولا يضر بجريان الاستصحاب.

بل قد يقال بأن الاختلاف المذكور مبني على كون النهار والليل عين الحركة في أحد القوسين، اما لو قيل بانه عبارة عن كون الشمس في أحد القوسين ـ فهو ملازم للحركة لا عينها ـ فلا اختلاف في الموضوع حتى بالنظر الدقيق، بل الموضوع باق بنفسه لعدم اختلاف الكون المذكور بتعاقب أجزاء الحركة وتصرمها في الوجود. فلاحظ.

(٣) فإنه قد يجعل بنحو يكون الليل والنهار قيداً في موضوع الحرام أو الجائز فلا يحرز الموضوع، لاحتمال عدم حصول قيده.

مـا أنكره على القائلين بالاسـتصحاب، من إجـراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبـما ذكرنا يظهر: ورود النقض المذكور عليه في سـاير الأمثلة، فأي فـرق بـين الشـك في تحقق الحـدث أو الخبـث بعـد الطهارة ـ الـذي جعل الاسـتصحاب فيـه مـن ضروريـات الدين ـ، وبين الشـك في كـون المذي محكومـاً شرعـاً برافعية الطهارة؟! فـإن الطهارة السـابقة في كل منهما كان منوطـاً بعدم تحقـق الرافع، وهذا المناط في زمان الشـك غـير متحقق(١)، فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه؟!

وثانيـاً: بالحـل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشـكوكة ـ الذي يتوقف صدق البناء على اليقين وعدم نقضه بالشـك عليه ـ أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم في باب الألفاظ(٢)، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت

---

(١) لعل الأولى أن يقول: «غير معلوم التحقق».

(٢) لا يخفـى أن النقض بمفهومه العرفي لا يختلف عن معناه الدقي اللغوي، وحينئذٍ فالتسامح العرفي في بقاء الموضوع راجع إلى تحكيم العرف في المصداق الذي هو في غير محله.

فـالأولى تحكيم العرف في نفس القضية الشرعية المتيقنة لتنقيح موضوعها ثم اعتبار البقاء بمعناه الحقيقي في ذلك الموضوع العرفي للقضية.

كـما أنـه لا بد في تحكيم العـرف في القضيـة المتيقنة من الرجـوع اليه في تعيين الموضـوع حسـب مـا يفهم مـن القضية لا الاعتـماد على التسـامح العـرفي في تطبيق الموضـوع المبنـي على نحو مـن التغافل، نظير تطبيـق الرطل على ما نقـص عنه قليلاً تسـامحاً في التطبيـق، إذ لا عبرة بالتسـامح العرفي في جميع موارد تشـخيص الموضوع

في الزمان الأول وشـك في ثبوتها في الزمـان الثاني، يصدق عرفا أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشـك في إحراز الموضوع للشـك في مدخليـة الحالـة المتبدلة فيه، فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأمـا ما ذكره ثانيـاً: من معارضة قاعدة اليقـين والأصل بما دل على التوقف.

ففيه ـ مضافاً إلى ما حققناه في أصل البراءة، من ضعف دلالة الأخبار عـلى وجوب الاحتيـاط، وإنما يدل على وجوب التحرز عـن موارد الهلكة الدنيويـة أو الاخرويـة، والأخـيرة مختصة بمـوارد يحكم العقـل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات ـ : أن(١) أخبـار الاسـتصحاب حاكمة على أدلة الاحتيـاط(٢) ـ على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضا ـ كما سـيجيء في مسـألة تعارض الاسـتصحاب

وتطبيقه.

ومـا ذكرنـاه يختلف عما عليه المصنف ﷺ في كثير من الفروع، أشرنا سـابقاً إلى بعضهـا كاسـتصحاب كرية المـاء، ويأتي الكلام في ذلـك عند الـكلام في اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمة إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) مبتدأ مؤخر خبره قوله سابقاً: «ففيه...».

(٢) لان الاسـتصحاب بيـان شرعي، فيكـون رافعاً تعبداً للشـبهة التي هي موضـوع الاحتياط شرعاً بمقتضي الأدلة المذكورة. ولو فرض كون الاحتياط أصلاً عقلياً كان الاستصحاب وارداً عليه لارتفاع الشبهة به حقيقة. فتأمل جيداً.

مع ساير الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره: من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه، إذ أي أصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟! مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية.

[حجة القول السادس]

التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره والجواب عنه

حجة القول السادس(١) ـ على تقدير وجود القائل به، مع سبق تأملٍ فيه ـ تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين.

[حجة القول السابع]

تفصيل الفاضل التوني بين الحكم التكليفي والوضعي

حجة القول السابع(٢) ـ الذي نسبه الفاضل التوني‌ قدس سره إلى نفسه، وإن لم يلزم مما حققه في كلامه هو ما ذكره في الوافية (نسخة)-: ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة، قال: ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام:

(١) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية.

(٢) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الأحكام الوضعية ـ اعني نفس الأسباب والشروط والموانع ـ والأحكام التكليفية التابعة لها، دون غيرها من الأحكام الشرعية.

كلام الفاضل التوني قُدِّسَ سِرُّهُ

الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب(١).

والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهو الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إما أن يكون موقتاً أم لا.

وعلى الأول، يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول حتى تكون استصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني، أيضا كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان. ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

والتوهم: بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق،

(١) لا يخفى أن الأحكام هي الوجوب والندب وأخواتهما، لا الواجب والمندوب وأخواتهما.

اشتباه(١) غير خفي على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول(٢) فيما بعد وقته من الاستصحاب، فإن هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً(٣).

وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار(٤)، والتخييري(٥) أيضاً كذلك.

---

(١) بناءً على أن الفور مأخوذ في الأمر بنحو تعدد المطلوب، أما لو قيل بانه مأخوذ فيه بنحو وحدة المطلوب فكونه من المضيق الواضح. وتمام الكلام في محله من الأصول اللفظية وسيأتي من المصنفﭬ بعض الكلام.

(٢) وهو الموقت.

(٣) كأنه لانه خلاف مقتضي فرض التوقيت المقتضي لارتفاع الحكم بانتهاء الوقت.

لكنه موقوف على كون التوقيت مأخوذاً قيداً بنحو وحدة المطلوب، فلو كان مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب لم يرتفع الحكم بانتهاء الوقت، ولو دار الأمر بينهما امكن الرجوع للاستصحاب على بعض المبانى، وان كان التحقيق عدمه وسيأتي من المصنفﭬ بعض الكلام.

(٤) فيكون الترك في الزمان الثاني مقتضي إطلاق الدليل، لا مقتضي الاستصحاب.

لكن قد يكون الدليل مجملاً لا إطلاق له، فإذا شك في الاستمرار امكن الرجوع إلى الاستصحاب على بعض المباني، وان كان التحقيق عدمه. ومنه يظهر الحال في الأمر لو فرض اجمال دليله.

(٥) وهو الإباحة. فإن إطلاق دليلها يقتضي الاستمرار، فيأتي فيه ما سبق

فالأحـكام التكليفيـة الخمسـة المجـردة عـن الأحـكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأمـا الأحـكام الوضعية، فإذا جعل الشـارع شـيئاً سـبباً لحكم من الأحكام الخمسة ـ كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاسـتمتاعات في الملك والنكاح، وفيه(١) لتحريم ام الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة... إلى غير ذلك ـ فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب: هـل هـي على الإطـلاق؟ كما في الإيجـاب والقبـول، فإن سـببيته على نحو خـاص، وهو الـدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكـذا الزلزلة(٢)، أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً(٣)، وكالكسوف والحيض

في النهي.

(١) يعني: في النكاح.

(٢) إذ لا مجـال لاحتـمال التوقيـت بها بحـال حدوثها، لانه لا يسـع الصلاة غالبـاً، فـلا بـد من حمله عـلى كون حدوثهـا موجباً لحـدوث وجوب الصـلاة بنحو الإطلاق من دون توقيت.

اللهم إلا أن يحتمل وجوب المبادرة بنحو يمنع من الإطلاق المذكور ويقتضي إجمالـه. وحينئـذٍ فقـد يمكـن الرجوع إلى الاسـتصحاب عـلى بعض المبـاني. إلا أن يريـد أنه قـد ثبت من الخارج إطـلاق الوجوب بدليل خاص. وحينئـذٍ لا مجال معه للاستصحاب بلا إشكال.

(٣) يعني: بل كان حادثاً من الحوادث الآنية غير الاسـتمرارية. لكن عرفت أن الزلزلة كذلك. فينحصر الفرق بينهما بأن يفرض أن دليل الزلزلة دل على الوجوب

ونحوهما مما يكون السـبب وقتاً للحكم، فإن السـببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة(١).

وجميـع ذلك ليس من الاسـتصحاب في شيء، فـإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعا للثبوت في جزء آخر، بل نسـبة السـبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة(٢). وكذلك الكلام في الشرط والمانع(٣).

فظهـر ممـا ذكرناه(٤): أن الاسـتصحاب المختلف فيـه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية ـ أعني، الأسـباب والشرايـط(٥) والموانع للأحكام

بنحـو الإطـلاق ولو لخصوصية فيـه، والدليل هنا دل على الوجـوب بنحو التوقيت بوقت خاص، فلا مجال للاستصحاب في الموردين.

(١) كأن المـراد بـه أوقـات وجودهـا، لانها مما تسـع الواجب. لكـن الظاهر أن هـذا وحـده لا يكفي في التوقيـت بالنحو المذكور، بل يمكـن أن يدل الدليل على الإطلاق، كما يمكن أن يكون مجملاً، فيحتمل الرجوع إلى الاستصحاب.

(٢) يعني: فالمرجع في ذلك الدليل لا الاستصحاب.

(٣) سيأتي من المصنفﰆ التعرض لذلك في تعقيب كلامه.

(٤) لم يتضح الوجه في استفادة التفصيل المذكور مما ذكره سابقاً.

إلا أن يريـد أن مـا سـبق يقتـضي أحـد شـقي التفصيـل، وهـو عـدم جريان الاسـتصحاب في الأحكام بل المرجع فيها الأدلة، وأما الشق الآخر وهو الجريان في الاسباب والشروط والموانع فهو مستفاد من الأخبار الآتية. فلاحظ.

(٥) لا يخفى أن الاسـباب والشروط والموانع ليست هى الأحكام الوضعية، بل موضوعاتها كما سيأتي التنبيه له من المصنفﰆ .

الخمسة من حيث إنها كذلك (١) ـ ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها(٢)، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإن مرجعه إلى أن النجاسة(٣) كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلاته كانت صحيحة قبل وجدان الماء، فكذا بعده ـ أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله، فكذا بعده ـ فإن مرجعه(٤) إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحق ـ مع قطع النظر عن الروايات ـ: عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟!.

---

(١) يعني: من حيث أنها شروط أو أسباب أو موانع لها، لا من حيث هي. وفي بعض النسخ: «لا الأحكام الخمسة من حيث أنها كذلك» وحينئذٍ فالضمير يعودالأحكام الخمسة.

(٢) الضمير يعود إلى الأحكام الوضعية.

(٣) يعني: فالمستصحب هي النجاسة بلحاظ سببيتها لوجوب الاجتناب في الصلاة، لانفس وجوب الاجتناب، بل استصحابه إنما يكون بتبع استصحاب السبب.

(٤) يعني: مرجع استصحاب الأمر بالصلاة بالتيمم.

فالذي يقتضيه النظر ـ بدون ملاحظة الروايات ـ : أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم بطروّ الشك ـ بل الظن ـ يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم السابق أولا، إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به حتى يعلم زواله. انتهى كلامه، رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني

وفي كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر، ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:

قوله أولاً: «والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، لا يضر فيما نحن بصدده».

فيه(١): أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره ـ وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع ـ لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية ـ أعني سببية السبب وشرطية الشرط ـ والأحكام التكليفية. وكيف لا يضر في

(١) يعني: أن المستفاد من كلامه في بدو النظر جريان الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي الذي هو عبارة عن الشرطية والسببية والمانعية بانفسها. ولا اشكال في توقف الاستصحاب المذكور على تأصل الأحكام المذكورة بالجعل، إذ لو قيل بعدم جعلها لم يكن لها وجود حقيقي ولا اعتباري فيكف تستصحب؟

نعم لا دخل لذلك فيما يظهر بالنظر في تمام كلامه من أن الاستصحاب انما يجري في نفس السبب والشرط والمانع كالنجاسة والطهارة، لا في السببية والشرطية والمانعية، إذ يكفي في صحة استصحابها كونها موضوعات للأحكام التكليفية، ولا يتوقف صحته على جعل الأحكام الوضعية المذكورة، كما لا يخفى.

هـذا التفصيل منـع كون الحكم الوضعي حكماً مسـتقلاً، وتسـليم أنه أمر اعتبـاري منتـزع(١) عن التكليـف، تابع لـه حدوثاً وبقـاء؟! وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!.

(١) الأمـر الاعتبـاري أمر مجعـول، لتقـوم الاعتبار بالجعـل، بخلاف الأمر الانتزاعـي، فإنه ليس مجعولاً بنفسـه، بل بمنشـأ انتزاعه، فلا وجـه للجمع بينهما في مقام واحد.

[الكلام في الأحكام الوضعية]

هل الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول، أو لا؟

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول ـ كما اشتهر في ألسنة جماعة ـ أو لا، وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟ فنقول:

إنَّ المشهور ـ كما في شرح الزبدة ـ بل الذي استقر عليه رأي المحققين ـ كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ـ: أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي(١)، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سبب لضمانه»، أنه يجب عليه غرامة المثل والقيمة إذا اجتمع فيه شرايط التكليف(٢) من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من

---

(١) وهو الخطاب التكليفي.

(٢) ظاهره بل صريحه أن السببية والمسبب ـ وهو الضمان ـ معاً من الأمور المنتزعة غير المجعولة، وأنهما معاً راجعان إلى جعل الحكم التكليفي وسيفصل الكلام في ذلك، إلا أنه يأتي أيضاً أن ما ذكره في السببية حق، وأما المسبب فهو من الأحكام الوضعية المجعولة.

هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان، ويقال: إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

ولم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين: من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين. فقال قدس سره(١) في شرحه على الوافية ـ تعريضاً على السيد الصدر ـ :

كلام السيد الكاظمي قدس سره

وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي ـ على ما هو ظاهر قولهم: «إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء» ـ فبطلانه غني عن البيان، إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير.

وبالجملة: فقول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة»

---

(١) في بعض الحواشي أنه المرحوم السيد محسن الاعرجي الكاظمي قدس سره.

و: «الحيض مانع منها»، خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، و: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والإقراء مانعاً.

والحاصل: أن هناك أمرين متباينين، كل منهما فرد للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام. انتهى كلامه، رفع مقامه.

مناقشة كلام السيد الكاظمي

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده: «أكرم زيدا إن جاءك»، فهل يجد من نفسه أنه أنشأ إنشاءين وجعل أمرين(١): أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه(٢)، ولهذا

(١) لا إشكال ظاهراً في كون الانشاء واحداً، وإنما الكلام في وحدة الأمر المجعول وتعدده.

(٢) لا إشكال ظاهراً في أن المجعول بالخطاب الواحد أمراً واحداً لا أمرين، إلا أن هذا إنما يصلح رداً على القائل المذكور لو كان مراده أن تبعية أحد الحكمين للآخر تقتضي جعله في قباله، وهو خلاف ظاهر كلامه المتقدم، بل ظاهره أن الخطاب بأحدهما إنما يقتضي اختصاص الجعل به مع كون الآخر تابعاً له لا مجعولا للحاكم في قباله.

فمرجع كلامه أن الخطاب بالوجه الأول يقتضي جعل السببية دون التكليف،

اشتهر(١) في ألسنة الفقهاء «سببية الدلوك» و«مانعية الحيض»، ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، وطلب تركها عند الثاني؟ فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى، كيف! وهما محمولان مختلفا الموضوع.

وإن أراد كونهما مجعولين بجعلين(٢)، فالحوالة على الوجدان لا البرهان.

وكذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان(٣) شاهد

وإنما يكون التكليف تابعاً لها خارجاً، والخطاب بالوجه الثاني بالعكس. وحينئذٍ فلا يرد عليه ما أورده المصنفﭬ بهذا الوجه.

(١) هذا إنما يشهد بعدم احتياج السببية إلى خطاب مستقل، لا بعدم تبعيتها لجعل التكليف بالوجه الذي ذكرنا.

(٢) إن أراد ذلك في خطاب واحد فلا إشكال في بطلانه، كما ذكرهﭬ .

و إن أراد ذلك في خطابين ـ كما أشرنا إليه ـ فليس بطلانه بذلك الوضوح الذي يدعيه.

(٣) الأولى رده بأن مفاد الجعل الواحد جعل النسبة التي تضمنها الخطاب، فإن تضمن الخطاب نسبة السببية للسبب فلا وجه لاستفادة جعل الحكم التكليفي منه، وإن تضمن نسبة الحكم التكليفي لموضوعه فلا وجه لاستفادة جعل السببية منه، واشتمال الخطاب الواحد على النسبتين معاً ممتنع، فيمتنع كونهما مجعولين بجعل واحد.

لكن هذا لا يمنع من دعوى اختصاص الجعل بأحدهما مع كون الآخر تابعاً له، من دون أن يكون مورداً للجعل، وقد عرفت أن هذا هو ظاهر كلام من تقدم. فلاحظ.

على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان، كالمسببية والمشروطية والممنوعية، مع أن قول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً ـ كما ذكره ـ بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك(١).

هذا كله، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا، فإنا لا نتعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب ـ خصوصاً عند من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال(٢) ـ إلا إنشاء الوجوب عند

---

(١) لا وجه لكونه إخباراً بعد فرض كون الكلام وارداً مورد الانشاء والجعل لا محض الأخبار عن السببية، فلو فرض تمامية ما ذكره القائل المتقدم من كون ظاهر الكلام المذكور جعل السببية اعتباراً فهو مستتبع لتحقق الوجوب عند وجود السبب.

نعم مقتضاه تحقق الوجوب بنفسه تبعاً من دون جعل، وسيأتي الكلام فيه.

(٢) إذ بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد قد يتوهم كون السببية عبارة عن أمر خاص في السبب يقتضي سببيته بلحاظ السنخية بينه وبين المصلحة أو المفسدة المقتضية لجعل الحكم.

و إن كان يندفع بأن السنخية المذكورة ـ مع انها غير مجعولة شرعاً بل هي أمر تكويني ـ من سنخ المعدّ لكون السبب موضوعاً للحكم الشرعي، وموضوعيته تابعة للجعل الشرعي اعني جعل الحكم على موضوعه. وكيف كان فهذا التوهم لا مجال له عند الاشاعرة القائلين بتيعية الأحكام للجعل غير المشروط بالحسن والقبح الذاتيين.

هذا ولكن الظاهر أن الفرق بيننا وبين الاشاعرة لا دخل له بجعل السببية

الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع(١) فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع(٢)، ولا نعقلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه(٣) باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة(٤).

وعدمه، فإنه راجع إلى أن السببية هل هي تابعة لخصوصية ذاتية في الموضوع أو لا بل هي تابعة للجعل الشرعي، ولا دخل له بأن السببية قابلة للجعل أو لا، كما قد يظهر بالتأمل.

(١) كان الأولى أن يقول: يقتضي الوجوب، فإن مفاد القضية أن السبب سبب لنفس الحكم لا لجعله.

(٢) بل هي أمر تكويني قائم بذات السبب. ومن الظاهر أنه لا يمكن الالتزام بهذا المعنى لانه ـ مضافاً إلى كونه خلاف مدعى الخصم، حيث انه يدعي جعل السببية ـ يستلزم حمل القضايا الشرعية على محض الأخبار، وخروجها عن مقام التعبد والانشاء. فلاحظ.

(٣) يعني: في السبب.

(٤) يعني: بحيث يكون الشارع الاقدس قد أوجد الخصوصية المذكورة اعتباراً وبلحاظها يكون السبب سبباً.

والوجه في عدم جعل الشارع لذلك ـ مضافاً إلى ما ذكره المصنف﴿قدس سره﴾ من عدم تعقله ـ أنه لما كان جعل السببية يغني عن جعل المسبب فلو التزم بجعل السببية لزم الالتزام بكون المسببات ـ سواءً كانت أحكاماً تكليفية كالوجوب، أم غيرها كالملكية والرقية ـ حاصلة بنفسها عند حصول السبب بلا توسط جعل شرعي، وهو خلاف المرتكزات العرفية الحاكمة بأن المسببات المذكورة مفتقرة في وجودها لاعتبار من بيده الاعتبار، وليست أموراً مترتبة بنفسها بتوسط جعل سببية الاسباب، بل هو المقطوع به في الأحكام التكليفية، ضرورة أن موضوع الاطاعة والمعصية ليس إلا

هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء(١).

الإرادة والكراهة التشريعيتين المستكشفتين بالخطاب، وهما مفتقرتان إلى اختيار المولى ضرورة عدم كون جعل السببية موجباً لحصولهما قراراً عليه، بل هما تابعتان لالتفات الأمر وإدراكه للملاك الموجب لهما سواءً جعلت السببية أم لا.

وحينئذٍ فلابد من الالتزام بان الأمر الحقيقي هو الإرادة والكراهة بالتشريعيتين الحاصلتين عند وجود السبب اللتين ينتزع منهما عنوان الحرمة والوجوب وغيرهما، وينتزع من ذلك عنوان السببية إجراء للموضوعات الشرعية على سنن الاسباب التكوينية من دون ان تكون مجعولة أصلاً.

فلو فرض اشتمال الأدلة الشرعية على عنوان السببية واخواتها لزم حملهما على الكناية عن حصول الإرادة او الكراهة او الاعتبار ـ في مثل الزوجية والرقية وغيرهما ـ عند حصول السبب، لانها هي موضوع الآثار ومحط الاغراض، ولا يقصد من التعبير بالسببية إلا الكناية عن ذلك لحصر موارده وضبط صغرياته. فلاحظ.

(١) الكلام في هذه الامور الثلاثة يتضح مما تقدم في السببية، فإن الظاهر انتزاع الشرطية من اناطة التكليف المجعول بوجود الشرط كاناطة وجوب الصلاة بالبلوغ، وانتزاع المانعية من اناطة التكليف بعدم المانع، كاناطة الوجوب الصلاة بعدم الحيض.

هذا في الشروطية للتكليف او المانعية منه، وأما بالإضافة إلى المكلف به، فالشرطية منتزعة من تقييد المكلف به بوجود الشرط والمانعية منتزعة من تقييده بعدم المانع والجزئية منتزعة من وجوب المركب المشتمل على الجزء، مثل الأمر بالصلاة ذات الركوع المقيدة بالطهارة وعدم استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

وليست هذه الامور مجعولة بانفسها، بل ليس المجعول إلا الحكم بنحو خاص، لوضوح أن الحكم بنفسه مما يحتاج إلى الجعل، ومن الظاهر أن الجعل لا بد أن يكون بنحو خاص، إذ يستحيل الإهمال فيه، ومع جعله بنحو خاص لا اثر لجعل

الكلام في الصحة والفساد

وأما الصحة والفساد، فهما في العبادات: موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين ـ الموافقة والمخالفة ـ ليستا بجعل جاعل(١).

الشرطية والمانعية والجزئية.

وكذا الحال في الشرطية والجزئية والمانعية بلحاظ الامور والمجعولة الاخر غير الأحكام التكليفية كالزوجية والحرية، فإن شرطية سببية اسبابها وشروطها ومانعية المانع منها منتزعة من كون اعتبارها بنحو خاص وفي ظرف خاص، ولا وجود لها في قبال ذلك. فراجع. تفصيل ذلك في المطولات. وتأمل جيداً.

(١) بل هما أمران واقعيان. لكن تفسير الصحة والفساد بموافقة الأمر لا يخلو من تسامح بل الظاهر انهما منتزعان من ترتب الأثر المهم وعدمه، ولما كان الأثر المهم للعبادات بنظر الفقهاء هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء صح إطلاق الصحة والفساد بلحاظ ذلك.

وحينئذٍ فالاجزاء ان كان بسبب الموافقة للامر الشرعي الواقعي وتمامية الاجزاء والشرائط فهو أمر عقلي ناشئ من أمر واقعي ولا دخل للشارع به. وإن كان بسبب اكتفاء الشارع في مقام الفراغ بالناقص ـ كما في موارد (لا تعاد الصلاة...) ـ فهو أمر شرعي متقوم بحكم الشارع بالاكتفاء بالناقص، وهو كسائر الأحكام الشرعية.

وكيف كان فالصحة ليست مجعولة بل هي منتزعة اما من حكم عقلي أو شرعي. وأما الفساد فلا يكون منتزعاً إلا من حكم عقلي، إذ مع المطابقة للامر الواقعي الأولي فالحكم الاجزاء عقلاً، ويمتنع من الشارع الحكم بالفساد وعدم الاجزاء، وبدونها فالفساد عقلي لا يحتاج فيه إلى الحكم الشارع فتأمل.

ومنه يظهر أن الصحة والفساد في المعاملات والعبادات بمعنى واحد، وهو ترتب الأثر، وإن اختلفا في الأثر وفي كيفية ترتبه. كما سيأتي.

وأما في المعاملات، فهما: ترتب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك له(١).

فإن لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي ـ كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاعات ـ فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها(٢).

وإن لوحظت سببا لأمر آخر ـ كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، وسببية الغسل للطهارة ـ فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية(٣). نعم، الحكم بثبوتها شرعي. وحقايقها إما

(١) الكلام.. تارة: يكون في سببية المعاملة الكلية للأثر، كسببية المبيع للملكية وعدم سببية الربا لها.

وأخرى: في سببية المعاملة الشخصية، أما الأولى فهي تابعة للجعل، فليس معنى سببية التزويج لحل الاستمتاع إلا جعل الحل على تقدير التزويج على ما سبق الكلام فيه عند الكلام في السببية. وأما الثانية فهي تابعة لمطابقة المعاملة الشخصية للعنوان الكلي المأخوذ موضوعاً للأثر وهو أمر واقعي لا جعلي.

(٢) يعني: فهي منتزعة من حكم الشارع بالأحكام المذكورة عند وجود المعاملة.

(٣) هذا لا وجه له، بل هو خروج عن مقتضى الارتكازيات العرفية، فإن كثيراً من هذه الامور قابلة للجعل والاعتبار عرفاً.

و دعوى: انتزاعها من الأحكام التكليفية. لا شاهد لها، بل ظاهر الأدلة بنفيها، لظهورها في كون الامور المذكورة موضوعاً للأحكام التكليفية، فيجوز الاستمتاع بالزوجة والتصرف بالملك، ويحرم التصرف فى ملك الغير وهكذا مما ظاهره كون هذه الامور مجعولة في رتبة سابقة على عروض الحكم التكليفي لا ناشئة منه.

أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية ـ كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه(١)، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة ـ وإما امور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول ـ في الحقيقة ـ أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبباتها اموراً انتزاعية.

وعلى الثاني، يكون أسبابها(٢) كنفس المسببات اموراً واقعية

ولا سيما مع عدم اتفاق أفرادها في الأحكام التكليفية، فلو كانت منتزعة منها لزم اختلاف معانيها باختلاف تلك الأحكام، فملكية العبد لا تجوز الاستمتاع به بخلاف ملكية الامة، وملكية أم الولد لا تسوغ بيعها بخلاف غيرها، كما لا يخفى.

وأما دعوى: انها من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع.

فيدفعها المرتكزات العرفية الحاكمة بان هذه أمور اعتبارية تابعة لمن بيده الاعتبار، ولذا لا يكون الاختلاف فيها بين ذوي الاعتبار راجعاً إلى تكذيب أحدهم للآخر، كما لعله ظاهر.

ومنه يظهر أن اللازم التفصيل في الأحكام الوضعية بين مثل السببية والشرطية والمانعية والجزئية والصحة، ومثل الزوجية والحرية والرقية والوقفية والطهارة والنجاسة والحجية والضمان وغيرها، فالأول منتزعة، والاخيرة مجعولة.

كما يظهر الإشكال في قوله ﷺ: «وحقائقها إما...».

(١) لا يخفى أن هذا يجري في بعض أفراد الملك، ولا يتم في جميع أفراد الملك كأم الولد، حيث لا يجوز بيعها.

(٢) بناء على ما سبق منه فالشارع لم يكشف عن الاسباب، بل عن سببية الاسباب، مع كون السببية منتزعة من خصوصياتها الذاتية المقتضية لترتب مسبباتها

مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقاة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك(١). فافهم وتأمل في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

رجوعٌ إلى كلام الفاضل التوني

قوله: «وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بثبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

أقول: فيه: أن الموقت قد يردد وقته بين زمان وما بعده(٢) فيجري الاستصحاب(٣).

ما أورد عليه

وأورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ.

وأخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار.

وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً ولكنه يشك في

كسائر العلل مع معلولاتها.

(١) مما سبق تعرف أن السببية غير مجعولة والمسبب مجعول.

(٢) لإجمال دليل التوقيت ولو لكونه دليلاً لبياً.

(٣) بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، كما سيأتي من المصنف قدس سره التعرض له.

حدوث الآخر والغاية(١)، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي أو نقلي غير ذلك الأمر.

عدم ورود شيء مما أورد عليه

هذا، ولكن الإنصاف: عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أما الشك في النسخ، فهو خارج عما نحن فيه، لأن كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر»، وهو الذي ادعى أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه في هذا اليوم، فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الموقت.

فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه، لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني، لعموم الأمر الأول للأزمان(٢) ولو كان(٣) فهم هذا العموم من استمرار طريقة

(١) كما لو شك في غروب الشمس، أو شروقها.

(٢) وهو الأمر الشرعي بوجوب الموقت، وإنما لا يجوز الرجوع إليه لأنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(٣) بناءً على أن النسخ تخصيص في الازمان، كما في كثير من الكلمات. لكنه ممنوع، بل هو من الشك في رفع الحكم بعد ثبوته، وتحقيق حاله وحال الاستصحاب مع الشك فيه موكول إلى محل آخر. وقد أطلنا الكلام فيه في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية.

الشـارع، بل كل شـارع على إرادة دوام الحكم ما دامـت تلك الشريعة، لا من عموم لفظي زماني.

وكيـف كان، فاسـتصحاب عـدم النسـخ لدفـع احتـمال حصـول المخصـص في الأزمـان، كاسـتصحاب عـدم التخصيـص لدفـع احتـمال المخصـص في الأفراد، واسـتصحاب عـدم التقييـد لدفـع إرادة المقيد من المطلق.

والظاهـر: أن مثـل هـذا ليس مجـال لإنـكاره، وليس إثباتـا للحكم في الزمـان الثاني لوجـوده في الزمان الأول، بل لعمـوم دليله الأول، كما لا يخفى(١).

وبالجملـة: فقد صرح هـذا المفصل بأن الاسـتصحاب المختلف فيه لا يجـري في التكليفيـات، ومثل هذا الاسـتصحاب مما انعقـد على اعتباره الإجماع بل الضرورة(٢)، كما تقدم في كلام المحدث الأستر ابادي.

ولو فرض الشك في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي، داخل فيما ذكره: من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار... الخ(٣)، ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت،

---

(١) يعني: فهو خارج عن الاستصحاب.

(٢) يعنـي: فهـو خـارج عـن محـل كلام الفاضـل التـوني لأن كلامـه في الاستصحاب المختلف فيه. فتأمل.

(٣) الظاهـر أنه أجنبي عـن ذلك، لاختصاص ذلك بالأمـر الواحد المطلق، والشـك هنا في أن الأمر مختص بواقعة واحدة بنحو القضية الخارجية، أو منحل إلى

فتأمل.

وأما الشك في تحقق المانع ـ كالمرض المبيح للإفطار، والسفر الموجب له وللقصر، والضرر المبيح لتناول المحرمات ـ فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي، فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه، وكذا الحضر، وكذا الأمن من الضرر في ترك المحرم، فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً، ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو الحكم الوضعي(١) في المقام.

مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط أو عدم المانع بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له، لأن معنى استصحاب الشرط وعدم المانع ترتيب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل

وقائع متعددة بعدد أفراد موضوعه بنحو القضية الحقيقة المستمرة، فلو فرض عدم الرجوع إلى أصالة عدم النسخ لتوقفها على ظهور الدليل في الاستمرار، لزم الرجوع إلى أصالة البراءة أو استصحاب التكليف على الكلام الآتي في جريان استصحاب الأحكام التكليفية. فلاحظ.

(١) التعبير بالحكم الوضعي متابعة للفاضل التوني﴿ﷺ﴾، وإلا فالمستصحب نفس السبب والشرط والمانع التي هي موضوعات الأحكام الوضعية.

الناقصة، وحينئذٍ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط يتسبب عن الشك في بقاء الشرط، والاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبيِّن لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له، ولا معاضداً(١)، كما فيما نحن فيه.

وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية، وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه ـ بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي ـ فإنه(٢) إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي ـ كما عرفت في الشرط ـ فإن الوقت شرط أو سبب(٣)، وإلا(٤) لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه(٥) كان متحققا بقيد ذلك الوقت(٦).

---

(١) إما لأنه مغنٍ عنه، أو لأنه رافع لموضوعه، وهو الشك، وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين في آخر مبحث الاستصحاب.

(٢) بيان لوجه الجواب عن النقض الثالث.

(٣) يعني: إما للوجوب أو للواجب.

(٤) يعني: إن لم يجر استصحاب الوقت.

(٥) الضمير يرجع إلى الحكم التكليفي.

(٦) الظاهر ابتناء ذلك على كون الوقت قيداً للواجب ـ كما هو التحقيق ـ لا ظرفاً للوجوب وقيداً له. وإلا توجه استصحاب نفس وجوب الموقت مع قطع النظر عن حكومة استصحاب الوقت عليه.

فالصـوم المقيـد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع اسـتصحاب وجوبه في الزمـان المشـكوك كونه من النهار، وأصالة بقـاء الحكم المقيد بالنهار في هـذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سـيجيء توضيحه في نفي

والوجـه في ذلك: أنه مع فـرض تقييد الواجب فالمتيقن هـو التكليف الوارد على المقيد، وهو لا يحرز انطباقه وامتثاله على الفعل مع عدم إحراز القيد، فإذا وجب صوم النهار بمقتضى الاستصحاب لم يحرز امتثاله بالصوم مع احتمال انقضاء النهار، الا بنـاءً على الاكتفاء بالتسـامح العرفي في موضوع القضيـة المتيقنة. بان يفرض ذات الصـوم ويغفـل تقييـده بالوقت، فيحـرز انطباقه وامتثالـه حينئذٍ مع الشـك في بقاء الوقت.

أمـا مع فـرض تقييد الوجوب واطلاق الواجب فلا مانع من الاسـتصحاب لا مـن جهة الواجب لفـرض اطلاقه الموجب لانطباقه عـلى الفعل من حيث هو ان لم يحـرز تحقق القيد، ولا من جهة الوجوب، لفرض سـبق تحقق قيده فيكون منجزاً، وحينئـذٍ يمكن اسـتصحاب الوجوب المنجز المعلوم تحققه سـابقاً، والذي هو مورد الأثر عملاً.

و مجـرد تقييـده في القضيـة الشرعية بالقيـد الخاص لا يمنع من اسـتصحاب الوجـوب المنجز مع العلم به سـابقاً مـن جهة ملازمته للوجـوب المعلق بعد فرض وجود قيده.

و منه يظهر أن التسـامح العرفي إنـما يحتاج اليه بناءً على رجوع القيد للواحب لا للوجـوب. لكـن الذي يظهر من المصنـفﰖ أن الملاك في جريان الاسـتصحاب هـو الاكتفاء بالتسـامح العرفي حتى بناءً على رجوع القيـد للوجوب، كما يأتي منه في الاستطاعة التي فرضها من قيود الوجوب.

إلا أن يبتني على مختاره في الواجب المشروط من رجوع جميع شروط الوجوب للواجب. فلاحظ.

الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمر حاصل، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج: إن الوجوب ارتفع(١). فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق(٢) عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية(٣)، إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه(٤) كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور(٥)، فإنه حاكم عليه(٦)، كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت،

---

(١) بناءً على ما سبق يظهر أنه لو فرض رجوع اشتراط الاستطاعة إلى وجوب الحج فلا مانع من الاستصحاب لو فرض الشك بلا حاجة إلى الرجوع للتسامح العرفي. ثم إن الاستطاعة وإن لم تكن وقتاً، إلا أن التقييد بها كالتقييد بالوقت في الأثر، بل قد يراد من الموقت ما يعم ذلك.

(٢) الذي هو مفاد القضية الشرطية.

(٣) إلا أن الشرطية لا تنفع بعد فرض الشك في الشرط، لعدم إحراز الوجوب المنجز الذي هو مورد الأثر عملاً.

(٤) كالوقت والاستطاعة، وغيرهما.

(٥) وهو استصحاب التكليف المعلق على القيد.

(٦) ضمير (إنه) يعود إلى استصحاب وجود الأمر المعلق عليه، كاستصحاب الوقت. وضمير (عليه) يعود إلى استصحاب الأمر المعلق على القيد، كاستصحاب التكليف المعلق على الاستطاعة.

كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين(١) ـ كذهاب الحمرة واستتار القرص ـ انحصر الأمر حينئذٍ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك في إبقائه من جهة الشك في سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه، لأن مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع(٢)، ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

قوله: «وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار... الخ».

رجوعٌ إلى كلام الفاضل التوني والتعليق عليه

قد يكون التكرار مردداً بين وجهين، كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمي، لكن العدد المكرر كان مردداً بين الزائد والناقص(٣).

وهذا الإيراد لا يندفع بما ذكرهﭭ: من أن الحكم في التكرار كالأمر الموقت(٤)، كما لا يخفى.

---

(١) فإنه يمتنع استصحابه حينئذٍ، لامتناع استصحاب الأمر المفهوم المردد كالمفهوم المردد، كما أوضحناه في استصحاب الكلي من شرح الكفاية.

(٢) يعني: وقد اعترف به الفاضل التونيﭭ في كلامه السابق.

(٣) لعل هذا خلاف ظاهر القائلين بالتكرار، بل ظاهرهم إرادة التكرار الدائمي.

(٤) لأن هذا مختص بما إذا علم مقدار التكرار من ظاهر الدليل، ولو بنحو الدوام ليكون نظير الوقت المعلوم الحال، بخلاف فرض المصنفﭭ، إذا لا مجال فيه للرجوع للدليل بعد إجماله، بل لا رافع للشك.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشـك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار، لتردده بين الزائد والناقص، ولا يجري فيه الاستصحاب، لأن(١) كل واحد من المكرر: إن كان تكليفاً مسـتقلاً فالشك في الزائد شـك في التكليف المستقل، وحكمه النفي بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

وإن كان الزائـد عـلى تقديـر وجوبه جزء من المأمور بـه ـ بأن يكون الأمـر بمجمـوع العدد المتكرر مـن حيث إنه مركب واحـد ـ فمرجعه إلى الشـك في جزئية شيء للمأمـور به وعدمها، ولا يجري فيه الاسـتصحاب أيضـاً، لأن(٢) ثبـوت الوجوب لباقي الأجـزاء(٣) لا يثبت وجوب هذا

---

(١) هـذا مبني على فرض التفريـد في الوجود المكرر وفرضه واجباً مسـتقلاً او جـزءاً مـن الواجب، أما لـو فرض كون وجوبه مقتضى وجـوب الماهية من حيث هي بدعوي عدم سـقوطه بفرد واحد منها، أمكن الرجوع إلى اسـتصحاب وجوب الماهية.

وبالجملـة: التكـرار إن كان واجبـاً شرعيـاً في مقـام الجعـل جـرى مـا ذكره المصنـفﷺ . وإن كان واجبـاً عقليـاً في مقـام الامتثـال بمـلاك وجـوب الماهيـة امكـن الرجـوع إلى اسـتصحاب وجـوب الماهيـة في ظـرف الشـك المذكـور، وامتنـع الرجوع أصالـة الـبراءة والاشـتغال، لعـدم الشـك في التكليـف الشرعي. فلاحظ.

(٢) إشارة إلى ما تقدم في منع التمسك بالاستصحاب المذكور عند الكلام في الدليل العقلي على البراءة في مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) وهـي الأجزاء المتيقنة المعلوم ثبوت الوجوب لها سـابقاً والتي يشـك في امتثال التكليف بها مع عدم الإتيان بالأفراد المشكوكة.

الـشيء المشـكوك في جزئيتـه، بـل لا بد من الرجـوع إلى الـبراءة أو قاعدة الاحتياط.

قوله: «وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بهما في أي زمان كان».

قد يورد عليه النقض ببعض بما عرفت حاله في العبارة الأولى(١).

ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار أو المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزايد والناقص(٢).

وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة ـ كالجلوس في المسجد ـ ولم يعلم مقدار اسـتمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع(٣) ـ مع فرض كون الزايد المشـكوك واجباً مسـتقلاً على تقدير وجوبه ـ إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزء، يرجع إلى مسألة الشك في الجزئية وعدمها، فإن المرجع فيها البراءة أو وجوب الاحتياط.

قولـه: «وتوهـم: أن الأمـر إذا كان للفـور يكـون من قبيـل الموقت

---

(١) لعلـه إشـارة إلى الإيـراد عليه بانه قـد لا يكون للامر إطـلاق من حيث الزمان فيتردد بين الوقت وغيره، وحينئذٍ فقد يجري الاستصحاب لاثبات وجوبه في الزمان المشكوك نظير ما تقدم في التكرار.

ثـم إن المراد بالعبارة الأولى هي العبارة السـابقة على هـذه العبارة، لا العبارة الأولى من عبائر الفاضل التونيﷺ، فإنها اجنبية عن المقام.

(٢) من حيث كونه من الدوران بين الاقل والاكثر.

(٣) وقـد يرجـع فيـه إلى الاسـتصحاب بنـاءً على التسـامح العـرفي، فيقال: كان الجلـوس مثـلاً واجباً فهو كما كان، ولا ينظـر إلى الخصوصيات الزمانية الموجبة لانحلال الجلوس إلى امور متعددة، موضوعة لأحكام متعددة او لحكم واحد.

المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل».

الظاهر أنه دفع اعتراض(١) على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري(٢)، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل ـ عند المتوهم ـ منزلة الموقت المضيق:

إما أن يراد به المسارعة في أول أزمنة الإمكان، وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا.

وإما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم يثبت بالأمر

---

(١) يعني: انه لما ذكر الفاضل التوني أن الأمر المطلق بناء على عدم التكرار يقتضي انشغال ذمة المكلف بالفعل حتى يأتى به في أى زمان كان، فقد يتوهم الاعتراض عليه بعدم تمامية ذلك بناءً على الفور، لوجوب الاتيان به في الزمان الأول لاغير، فهو ملحق بالموقت.

وحينئذٍ فقد دفع هذا التوهم بأن إلحاق الأمر المطلق بناءً على الفور بالموقت اشتباه غير خفي. وعليه فليس غرض المعترض من إلحاقه بالموقت أن لذلك دخلاً في جريان الاستصحاب، فإن الفاضل التونيﷺ لا يرى جريان الاستصحاب في الموقت ولا في المطلق فلا اثر للالحاق المذكور في ذلك عنده، بل غرضه عدم استواء اجزاء الزمان في المطلق بناءً على الفور، خلافاً لما ذكره الفاضل المذكور.

ثم انه سبق منا الكلام في اندفاع الاعتراض المذكور وعدمه عند تعقيب كلام الفاضل المذكور. فراجع.

(٢) لما ذكرناه من أن الفاضل التونيﷺ لا يفرق في امتناع الاستصحاب بين المطلق والموقت.

وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراخياً(١).

وإما أن يراد به ثبوته في الآن الثاني متراخياً.

وعلى الأول، فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق.

وعلى الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناء على ما سيذكره: من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت.

وعلى الثالث، يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق(٢).

وقد ذكر بعض شراح الوافية: أن دفع هذا التوهم لأجل استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأول.

ولم أعرف له وجهاً(٣).

قوله: «وكذا النهي».

---

(١) الظاهر أن كلام المعترض مبني على إرادة هذا الوجه دون الوجهين الآخرين فإن هذا الوجه هو الذي يشابه الموقت في عدم وجوب الاتيان بالفعل بعد الوقت وأما الوجهان الآخران فهما لا يشابهان الموقت إلا في وجوب المبادرة للفعل فى أول الوقت، ولا يظن من الفاضل التونيﷺ إنكار إلحاق المطلق الفوري بالموقت في ذلك. فتأمل.

(٢) يعني: فلا يرجع إلى الاستصحاب، بل إلى إطلاق الدليل المقتضي لبقاء الوجوب في تمام أجزاء الزمان.

(٣) بل عرفت أن كلام الفاضل التونيﷺ يأباه، لانه من الرجوع إلى الاستصحاب فى الموقت، فلا أثر للالحاق به في جريان الاستصحاب.

لا يخفى أنه قدس سره لم يستوف أقسام الأمر، لأن منها ما يتردد فيه الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته، وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا في أن الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلق ـ فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار ـ أو موقت إلى الزوال(١)؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد(٢)، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء(٣).

قوله: «بل هو أولى لأن مطلقه... الخ».

كأنه قدس سره لم يلاحظ إلا الأوامر والنواهي اللفظية المبينة المدلول، وإلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم

---

(١) لا يخفى أن هذا من الموقت الذي تردد وقته بين الطويل والقصير، وهو الذي اشار إليه المصنف في تعقيب العبارة الثانية للفاضل التوني قدس سره، لا مما يتردد بين المطلق والمقيد.

إلا أن يراد من المطلق المطلق بالإضافة إلى الوقت الخاص المشكوك فيه، لا الذي لم يؤخذ فيه وقت أصلاً.

(٢) فقد قيل بجواز التاخير إلى صلاة العيد، وقيل بجوازه إلى الزول، وقيل بجوازه إلى تمام يوم العيد، ثم قيل ان من لم يؤدها فيه سقطت عنه، وقيل يجب القضاء عليه.

(٣) بناءً على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، إذ لو بني على عدمه امتنع الاستصحاب لاحتمال أخذ الوقت قيداً في الموضوع الواجب.

نعم قد يتمسك بأصالة البراءة من القيد المذكور، فيجوز التأخير والاتيان بالخالي عنه. فلاحظ.

بقاؤها بعده ـ كحرمة الوطء الحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء، وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار(١)، وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما(٢)، إلى غير ذلك مما لا تحصى ـ فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب(٣).

قوله: «فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق... الخ».

الظاهر أن مراده من سببية السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام، لكونه دائميا في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.

فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون مورداً للاستصحاب في المسبب(٤)، فهو مناف لما ذكره:

---

(١) لان العصير المذكور يحرم بغليانه إجماعاً، ويشك في بقاء حرمته إذا ذهب ثلثاه بغير النار.

(٢) فإنهما قبل الغليان محللان إجماعاً، ويشك في بقاء حليتهما بعده. وفي عبارة المصنفﷺ نحو من التسامح قد يظهر بالتأمل.

(٣) فتستصحب الحرمة في الحيض والعصير العنبي، والحلية في عصير التمر والزبيب. وقد يبتني الاستصحاب في المقام على التسامح العرفي. فتأمل.

(٤) لكن هذا خلاف ظاهر كلام الفاضل التوني أو صريحه، إذ هو في مقام بيان عدم الحاجة للاستصحاب، لعدم حصول الشك بعد وفاء الأدلة بالبيان، كما هو الحال في الأحكام التكليفية عنده، فالمتعين حمل كلامه على الوجه الثاني. وما

من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات إلا تبعاً للوضعيات(١).

وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب، فأنت خبير بأن موارد الشك كثيرة، فإن السببية قد تردد بين الدائم والموقت ـ كالخيار المسبب من الغبن المتردد بين كونه دائما لولا المسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا ـ والموقت قد يتردد بين وقتين، كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتمامه.

قوله: «وكذا الكلام في الشرط والمانع... الخ».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب(٢)، فإن شيئاً من الأقسام المذكورة للسبب لا يجري في المانع وإن جرى كلها أو بعضها في

أورده عليه المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ نظير لما أورده عليه في الأحكام التكليفية. فلاحظ كلاميهما.

(١) لأن السبب قد يكون سبباً للحكم التكليفي رأساً من دون توسط حكم وضعي، كحرمة وطء الحائض المردد بين كونه مسبباً عن الحيض فيرتفع بالنقاء، وكونه مسبباً عن الحدث فلا يرتفع إلا بالغسل، وكذا المثال الآتي منه وهو مثال الكسوف، ففي مثل ذلك يجري استصحاب الحكم التكليفي بنفسه، لا تبعاً لاستصحاب الحكم الوضعي.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين قُدِّسَ سِرُّهُ: «لم اعرف الوجه في عدم معرفته دام ظله المراد من الالحاق بعد تسليمه لجريان ما ذكره من الاقسام في الشرط والمانع أيضاً، إذا الوجه فيه بعد الاعتراف بها ذكر مما لاخفاء فيه، فإنه أراد منه منع مورد للشك في الشرط والمانع حتى يجري الاستصحاب فيه...».

المانع إذا لوحظ كونها سبباً للعدم(١)، لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب(٢) بقوله: «فإن ثبوت الحكم... الخ».

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه:

قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، ومن الأكبر للمكث في المساجد، ومن الحيض

---

(١) لكن يمكن أن يقال: ان المانع قد يكون بنحو الدوام والاستمرار، كمانعية القتل من الميراث، وقد يكون بنحو خاص يختص بخصوص زمان، كمانعية الصبى من الوصية العهدية للصبي، فإنه يختص بحال الصبى، فإذا ارتفع صحت الوصية السابقة له وكانت له الولاية بعد بلوغه، ولا داعي لارجاعه إلى السبب بلحاظ عدم الحكم، وكذا الحال في الشرط.

على أن ذلك أشبه بالنزاع اللفظي.

و لعله لأجل ذلك سبق من بعض أعاظم المحشين قدس سره أن المصنف قدس سره يسلم بجريان ما ذكر من الأقسام في الشرط والمانع، وإلاّ فصريح كلام المصنف قدس سره عدم جريان الأقسام المذكورة إلا بعد إرجاع المانع والشرط إلى السبب.

ثم إنه قدس سره قال بعد ما سبق من الإشكال في كلام المصنف قدس سره: «فالمراد مما ذكره (دام ظله) حسبما صرح به في مجلس البحث ـ وإن كان خلاف ظاهر العبارة ـ هو أنه لا نفع في إلحاق الشرط والمانع بالسبب، لما عرفت من جريان الاستصحاب فيه فتدبر».

(٢) لا يخفى أن الفاضل التوني قدس سره قد ذكر هذا في وجه عدم جريان الاستصحاب في السبب، لا في وجه عدم جريانه في المانع والشرط. فلاحظ كلامه.

للوطء ووجوب العبادة.

وقد يكون شرطاً له في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه.

وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط، كالاستطاعة للحج.

وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر، كالوضوء العذري المؤثر فيما يؤتى به حال العذر.

فإذا شككنا(١) في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه.

وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط ـ كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت ـ فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب(٢).

وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان

---

(١) لا يخفى ان الفاضل التوني﴿﴾ لم يفرض صورة الشك، وفرض ظهور الأدلة وعدم إجمالها من هذه الجهات، وهو موجب للاستغناء عن الاستصحاب.

نعم عرفت الإشكال في الفرض المذكور، وأن الأدلة قد تكون مجملة. ثم إن الاستصحاب في هذه الموارد قد يبتني على التسامح العرفي، فلابد من التأمل التام في ذلك.

(٢) يعني: وجوب الصلاة، المقتضي للاكتفاء بالصلاة مع النجاسة. تقدم الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب.

الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه(١).

قوله: «فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في الأحكام الوضعية، أعني: الأسباب والشروط والموانع ... الخ».

لا يخفى ما في هذا التفريع، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع(٢)، ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف(٣). نعم، علم من كلامه عدم الجريان في

---

(١) يعني: في صور الشك التي عرفت أن مبني كلام الفاضل التوني‌ﷺ على إغفالها.

(٢) لأن كلامه السابق ناظر إلى عدم جريان الاستصحاب، لا إلى جريانه، كما سبق منا في تعقيب كلامه، وسبق توجيهه. فراجع.

(٣) يعني: ولا ظهر من كلامه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية بالمعنى المعروف أعني: نفس السببية والشرطية والمانعية.

و بعبارة أخرى: الكلام **تارة:** في جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الوضعية وهي السببية واخواتها.

وأخرى: في جريانه في موضوعها، وهو نفس السبب وأخويه.

وثالثة: في جريانه في المسبب اعنى الحكم التكليفي كحرمة الوطء المسبب عن الحيض.

فمراد المصنف‌ﷺ أن الفاضل التوني‌ﷺ ذكره أنه ظهر من الكلام السابق عدم جريان الاستصحاب إلا في المورد الثاني، مع أن كلامه لم يتضمن الوجه في جريانه فى المورد المذكور، ولا الوجه في عدم جريانه في المورد الأول وإنما تضمن الوجه فى عدم جريانه في المورد الثالث لاغير، فلا وجه لدعوى استفادة التفصيل المذكور من كلامه.

المسببات، لزعمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعي، وهو جعل الشي سبباً لشيء أو شرطاً. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها، لعين ما ذكره في الأحكام التكليفية(١).

والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي، فظاهر كلامه ـ حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الامور الشرعية(٢) ـ خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن كان أمراً شرعياً ـ كالطهارة والنجاسة ـ فلا يخفى أن هذه الامور الشرعية

أقول: أما ما ذكره من عدم وفاء كلام الفاضل التوني بوجه جريانه في المورد الثاني فقد عرفت الكلام فيه.

و أما ما ذكره من عدم وفائه بوجه عدم جريانه في المورد الأول، فهو غير ظاهر، بل ظاهر كلام الفاضل التوني هو عدم جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الوضعية، لفرض عدم إجمال أدلتها حتى يحتاج إلى الاستصحاب، فعدم إجمال الأدلة كما يمنع من جريان الاستصحاب في المورد الثالث يمنع من جريانه في الأول للتلازم بينهما في الشك واليقين ـ فلاحظ كلامه.

(١) لما عرفت من أن فرض عدم الاجمال في الأدلة يمنع من الشك المعتبر فى الاستصحاب لكن عرفت أن هذا ظاهر من كلام الفاضل التوني أيضاً.

(٢) لم يظهر من كلام الفاضل التونيقُدِّسَ سِرُّهُ المتقدم تخصيص الاستصحاب بالامور الشرعية وقد نقل بعض أعاظم المحشينقُدِّسَ سِرُّهُ عن المصنفقُدِّسَ سِرُّهُ في مجلس الدرس فى توجيه حمل كلامه على ذلك وجهين لا يخلوان عن إجمال، وقد أطالقُدِّسَ سِرُّهُ الكلام فيهما ودفعهما، بما لا مجال لا طالة الكلام فيه.

مسـببة عن أسـباب، فإن النجاسـة التي مثـل بها في الماء المتغير مسـببة عن التغير، والطهارة التي مثل بها في مسـألة المتيمم مسـببة عن التيمم، فالشك في بقائهـا لا يكـون إلا للشـك في كيفيـة سـببية السـبب الموجـب لإجراء الاسـتصحاب في المسـبب ـ أعني النجاسـة والطهارة ـ وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعـوى: أن الممنـوع في كلامـه جريـان الاسـتصحاب في الحكـم التكليفي المسبب عن الأسباب(١) إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب.

مدفوعة: بأن النجاسـة ـ كما حكاه المفصل عن الشهيد(٢) ـ ليست إلا عبـارة عن وجـوب الاجتناب، والطهـر الحاصل مـن التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول، فهما أمران اعتباريان منتزعان من الحكم التكليفي.

قوله: «ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها... الخ».

قد عرفت وسـتعرف أيضاً: أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة

---

(١) حيث قال: «فإذا جعل الشـارع شـيئاً سـبباً لحكم من الأحكام الخمسـة كالدلـوك لوجـوب الظهر...»، ولا عمـوم في كلامه لما إذا كان المسـبب أمراً شرعياً آخر كالطهارة والنجاسة.

(٢) لا يخفى أن مجرد حكاية التوني ذلك عن الشهيد لا يدل على اختياره له.

بل سبق منا إنكاره وإن اختاره المصنفؒ فالأولى في الإشكال على التوني أن ما ذكره في وجه المنع من اسـتصحاب الأحكام التكليفية من فرض عدم الإجمال في ادلتها المانع من وجود الشـك ـ جار في غيرها من الامور الشرعية المسـببة كالنجاسة وغيرها فتخصيص المنع بالأحكام التكليفية فى غير محله.

لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها(١) ـ أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب ـ فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي، لا ابتداء ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب حياة زيد، فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف في ماله، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم.

فإن التحقيق ـ كما سيجيء ـ: عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي يستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب إن كان ـ مثلاً ـ بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب، لما عرفت: من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة. وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب، فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً، لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم

---

(١) فالأثر ليس مستصحباً، بل التعبد به مقتضى استصحاب النجاسة لا غير.

لكن لا يبعد كون هذا هو مراد التونيﷺ من أن وقوع الاستصحاب في الأحكام التكليفية يتبع استصحاب الأحكام الوضعية، إذ مرجعه إلى أن التعبد بالحكم التكليفي ليس لاجل سبق اليقين به، بل لاجل سبق اليقين بالحكم الوضعي، فلا يرد عليه شيء.

ثم إن ما فرضه المصنفﷺ من أن الحكم التكليفي من آثار الأمر الوضعي ـ كالنجاسة ـ لا يناسب ما سبق منه قريباً من كون الأحكام الوضعية ـ حتى مثل النجاسة ـ منتزعة من الأحكام التكليفية، بل يناسب ما ذكرنا من كونها مجعولات شرعية وأنها مأخوذة في موضوعات الأحكام التكليفية. فتأمل.

يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب(١)، كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية

ثم اعلم: أنه بقي هنا شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً، وهي: أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف، ولا ريب أن الشارع ـ بل كل حاكم ـ إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم(٢) ثم يحكم عليه.

وحينئذٍ، فإذا أمر الشارع بفعل ـ كالجلوس في المسجد مثلاً ـ فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به(٣)، إذ لو ارتفع الوجوب بغيره(٤)

---

(١) لكن الظاهر إحراز بقاء الموضوع بناءً على أن المدار فيه على التسامح العرفي ـ كما هو مختاره ﷺ ـ إذ يصح أن يقال: كان شرب هذا الماء محرماً فهو كما كان، وليست النجاسة بنظر العرف إلا من سنخ الصفات الطارئة غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) فإذا كان الموضوع كلياً ـ كما هو الحال في فعل المكلف الملحوظ في القضية الشرعية ـ كانت الخصوصيات والقيود مقومة له ومنوعة لجنسه، بنحو يكون تخلفها موجباً لاختلاف الموضوع، فالجلوس قبل الزوال مباين للجلوس بعده كمباينة الجلوس للقيام والجلوس في المسجد للجلوس في الدار، بخلاف ما لو كان جزئياً خارجياً له نحو من الاستمرار، فإن اختلاف الخصوصيات لا يوجب تعدده، فاحتمال دخلها في ثبوت الحكم لا يستلزم احتمال تخلف الموضوع بتخلفها، كما يظهر بأدني. تأمل.

(٣) أو بتعذره.

(٤) كحصول الزوال.

كان ذلـك الرافع من قيـود الفعل(١)، وكان الفعل المطلـوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجبـاً لانعدام الموضوع(٢)، فعـدم مطلوبيته(٣) ليـس بارتفاع الطلب عنه(٤)، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر.

وحينئـذٍ فإذا شـك في الزمـان المتأخـر في وجوب الجلـوس، يرجع الشـك إلى الشـك في كون الموضوع للوجوب هو الفعـل المقيد، أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

ومـن المعلوم عدم جريان الاسـتصحاب هنـا، لأن معناه(٥) إثبات حكم كان متيقناً لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأُخر، لاشتراك الجميـع في كـون الموضوع لها هو فعـل المكلف الملحـوظ للحاكم بجميع مشـخصاته، خصوصاً إذا كان حكيماً، وخصوصا عند القائل بالتحسـين

---

(١) يعنـي: كان عدمه من قيود الفعل، فيكـون حصوله موجباً لتعذر الفعل المكلف به، فيسقط التكليف، لتعذر موضوعه.

(٢) الموجب لتعذر الواجب، فيسقط التكليف به.

(٣) يعني: عدم مطلوبية الفعل الخالي عن القيد.

(٤) كي يرجع مع الشك فيه إلى استصحابه وأصالة عدم ارتفاعه.

(٥) يعني: معنى الاستصحاب.

والتقبيح، لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان(١).

وبـه يندفع ما يقال: إنه كـما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقـال: إن التبريد في زمـان الصيف مطلوب، فلا يجري الاسـتصحاب إذا شـك في مطلوبيتـه في زمان آخـر، أمكن أن يقـال: إن التبريـد مطلوب في زمان الصيف، على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب، وحينئـذٍ فيجـوز اسـتصحاب الطلـب إذا شـك في بقائه بعـد الصيف، إذ الموضوع باقٍ على حاله(٢).

توضيـح الاندفـاع: أن القيد في الحقيقة راجـع إلى الموضوع، وتقييد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير(٣) ـ كما لا يخفى ـ فافهم.

---

(١) فيمتنـع مـن الحكيم جعـل الحكم عـلى الموضوع المطلق مـع اختصاص الحسـن أو القبح بالمقيـد الواجد للخصوصية. لكن الظاهـر أن ذلك لا دخل له فيما نحـن بصدده، إذ مع فـرض ملاحظة الأمر للقيد يرتفع التكليف بتخلفه ولو لم يكن حكيماً، أو لم نقل بالتحسـين والتقبيح، ومع عدم أخذه له لا يرتفع التكليف بتخلفه كذلك. فلاحظ.

(٢) فبقـاء الحكـم له ليس وجوداً آخر من الحكم غير الوجود المتيقن، بل هو استمرار لذلك الوجود الأول فيصح استصحابه مع الشك، وليس كالصورة الأولى لان تبـدل الموضـوع بتبـدل قيده موجب لتعـدد الحكم الوارد عليـه، ومباينة الحكم المشكوك للمتيقن، وليس هو استمراراً له.

(٣) هـذا مبنـي عـلى مختـار المصنـفﭭ في الواجـب المـشروط مـن رجـوع قيـود الهيئـة إلى المـادة لباً. أما بنـاءً على ما هـو الظاهر من عدم رجـوع قيود إحداهما للأخـرى للاختـلاف بينها ذاتاً وأثـراً، فلا مجال لدعوى تعدد الموضـوع، ولا يمتنع جريان الاستصحاب لو فرض عدم رجوع القيد للمادة، وإنما احتمل رجوعه للهيئة

وبالجملة: فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضـوع، وللارتفـاع عن ذلـك الموضوع بعينـه، كالطهـارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك(١).

لا غير.

و لا جـل ذلـك يلـزم التفصيل بـين القيدين، لا إطـلاق المنع ـ كـما هو مبني الشـبهة ـ ولا إطـلاق الجواز اتكالاً على التسـامح العرفي ـ كما سـيأتي منـه ﵀ ـ لعدم العبرة بتسـامح العرف في الاسـتصحاب ولا في غيره من مـوارد تطبيق موضوعات الأحكام على جزئياتها الشخصية.

نعـم يجـب الرجوع إلى العـرف في فهم موضـوع القضية الشرعيـة ثم إحراز بقـاء ذلك الموضـوع حقيقة، وذلك لا ينطبق إلا على التفصيـل بالوجه الذي ذكرنا. فلاحظ.

(١) مما يتعلق بالامور الجزئية كالماء والثوب والمرأة والدينار والدرهم ونحو ذلـك من الامور الجزئية، فإن موضوع القضية الكليـة الشرعية وإن كان كلياً أيضاً، إلا أنهـا مسـوقة لتحديد القضايا الجزئية التي هي موضـوع الأثر، وموضوعاتها هي الامور الجزئية التي لا تتبدل ولا تتعدد بتوارد الحالات المختلفة ـ التي يحتمل دخلها في الحكم ـ عليها، فلا مانع من الاستصحاب معها.

و منـه يظهـر أن مـا يكـون من هـذه الأمـور متعلقاً بالامـور الكليـة لا مجال لاسـتصحابه لو فـرض تبدل ما يحتمل كونـه قيداً في الموضوع، كـما في الملكية حيث انها قد تتعلق بالاعمال والمنافع والذميات ونحوها من الامور الكلية، ففى مثل ذلك لا مجـال لاسـتصحابها، كما لو احتمل كـون المنفعة المملوكة للعـين خصوص منفعة النهـار، فـلا مجال لدعوى اسـتصحابها إلى الليل بـان يقال: كانت منفعـة الدار مثلاً مملوكـة فهـى كما كانـت، إلا أن يحتمل كون القيد قيداً للملكيـة لا للمملوك، على ما سبق في الأحكام التكليفية. فلاحظ.

ومنـه يظهر عدم جريان الاسـتصحاب في الحكم الوضعي أيضا إذا تعلق بفعل الشخص(١).

الـجـواب عن هـذه الشبـهة

هـذا، والجواب عـن ذلك: أن مبنـى الاسـتصحاب ـ خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار(٢) ـ على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التـي ينتزعهـا العرف من الأدلـة الشرعية(٣)، فإنهم لا يرتابـون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعده، فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها(٤)، وإن كان مقتضى المداقة العقلية

---

(١) لانـه كلي كـما ذكرنـا، وكذا لـو تعلق بالمنافـع والاعيان الكليـة ونحوها وذلك كما في الاجارة والنذر واليمين ونحوها.

(٢) أما لو استند فيه إلى حكم العقل فقد يدعى أنه مبني على المدافة، بخلاف الأخبار، ولابتنائها على المفاهيم العرفية.

لكن من الظاهر أن العرف إنما يرجع إليه في تحديد المعنى المفهوم من الدليل، ولا وجه للرجوع إليه في تطبيق الكبريات على صغرياتها، خصوصاً مع ابتناء التطبيق على التسـامح والتسـاهل والتغافل عن الخصوصيات المأخوذة في الأدلة، ولذا ليس بناؤهـم على الاكتفاء في المقادير ـ كالرطل والفرسـخ ـ بتسـامح العـرف في تطبيقها عـلى مـا زاد قليلاً أو نقص كذلك، ولم يتضح الوجه في خصوصية الاسـتصحاب في ذلك.

(٣) إن رجـع انتزاع العرف إلى تعيين المدلول الدليل فلا اشـكال في الاكتفاء به، وإن رجع إلى التسامح في تطبيقه فلا وجه للتعويل عليه.

(٤) هـذا متفـرع على البناء على كـون الموضوع مطلقاً غـير مقيد، ولو فرض البناء على كونه مقيداً لم يرتابوا في ارتفاع الموضوع وعدم قابلية الحكم للاستمرار.

وحينئـذٍ فالـلازم النظر في منشـأ البناء على كـون الموضوع مطلقـاً، فإن كان

كون الزمان قيداً للفعل(١). وكذلك الإباحة والكراهة والاستحباب.

نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب ذلك، ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلك مرارا، ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في ارتفاعه، فيستصحب(٢).

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة

مستنداً لفهم الإطلاق من الأدلة، فلا إشكال في التعويل على ذلك، وإن كان مستنداً للتسامح فلا عبرة به.

(١) بناء على رجوع جميع القيود للمادة، وقد عرفت الإشكال فيه.

(٢) الظاهر أن هذا مبني على استصحاب القضية التعليقية المطلقة، وهو موقوف على فرض القضية المستمرة مجعولة بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية المختصة بالزمان الخاص.

و منه يظهر الفرق بين ثبوته سابقاً مرة واحدة وثبوته مراراً، فإن الغالب الأول عدم كون القضية بالإضافة إلى الزمان حقيقية بخلاف الثاني، فلو فرض العكس تعين قابلية الحكم للاستمرار، فيصح الاستصحاب لو فرض تحقق الشك فيه.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف‌قدس‌سره، ويأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع.

عند شك المرأة في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة ـ حتى(١) يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر، ولوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض ـ بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً(٢) عندهم وإن(٣) كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبوق بالعدم، فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع وانقطع، وأنه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله، فإن عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف، لا رفع(٤).

---

(١) نتيجة للمنفي في قوله: «لا من جهة...» لا للنفي.

(٢) لا معنى للاستمرار في الامور المتعاقبة التي يتخللها العدم، كالصلاة التي يرتفع وجوبها بخروج الوقت.

نعم قد يتجه الاستمرار بلحاظ القضية الحقيقية الكلية الراجعة إلى القضية التعليقية، فيبنى الاستصحاب على ما سبق.

(٣) (إن) هنا وصلية، وهو اشارة إلى ما ذكرناه من عدم قابلية المورد للاستمرار لتخلل العدم بخروج الوقت.

(٤) هذا بالإضافة إلى التكليف التنجيزي الحقيقي الناشىء من الملاك، اما بالإضافة إلى التكليف الكلي الصوري، التعليقي المستفاد من القضية الحقيقية الملقاة

ونظير ذلك(١) ـ في غير الأحكام الشرعية ـ ما سيجيء: من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها(٢)، وفي الأمور التدريجية المتجددة شيئاً فشيئاً(٣)، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمساحة العرفية(٤)، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

عند بيان التكليف فهو رفع لا دفع.

والظاهر أن إطلاق النسخ والرفع على ملاحظته لا ملاحظة التكليف الحقيقي التنجيزي، ولا على التسامح العرفي، ولذا يصدق مع وحدة الواقعة المجعولة حقيقة، بل يصدق على النسخ قبل مجي وقت العمل، مع عدم جعل حكم حقيقي أصلاً.

و قد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في مبحث استصحاب أحكام الشرايع السابقة من شرح الكفاية.

و لعله يأتي فيه بعض الكلام في التنبيه التاسع من تنبيهات الاستصحاب.

(١) يعني في الابتناء على التسامح العرفي.

(٢) تقدم منا امتناع الاستصحاب في الكرية وعدمها، لما ذكرناه هنا من الوجه.

(٣) كالزمان والحركة والكلام. لكن الظاهر عدم ابتناء الاستصحاب فيها على التسامح العرفي، بل هو مبني على الرجوع للعرف في تحديد الموضوع، الذي عرفت أنه لا بأس به.

(٤) الظاهر امتناع الاستصحاب في مثل ذلك، لما ذكرناه هنا، وقد سبق التعرض له في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

[حجة القول الثامن]

التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ونسبته إلى الغزالي

حجة القول الثامن(١) وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه. فنقول:

قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجيته، ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثل له بالمتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر، ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته.

ظاهر كلام الغزالي إنكار الاستصحاب مطلقاً

إلا أن الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف في كلام

(١) وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المستصحب في الزمان الأول بالاجماع وما إذا كان ثبوته بغيره، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأول.

الشـهيدرحمه الله، وإنـما المسـلم عنده(١) اسـتصحاب عموم النـص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة.

منـشـأ نـسبـة هـذا التفصيل إلـى الـغـزالـي

فمنشأ نسبة التفصيل إطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عمـوم النـص أو إطلاقه، وتخصيص عنـوان ما أنكره باسـتصحاب حال الإجمـاع، وإن صرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره ـ مما يشـبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى ـ به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت.

قـال في الذكـرى ـ بعـد تقسـيم حكـم العقـل الغـير المتوقـف على الخطاب إلى خمسـة أقسـام: ما يستقل به العقل كحسـن العدل، والتمسك بأصـل البراءة، وعدم الدليـل دليل العدم، والأخذ بالأقـل عند فقد دليل على الأكثر ـ :

الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف(٢). مثاله: المتيمم... الخ، واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول. انتهى.

ونحـوه مـا حكي عـن الشـهيد الثاني في مسـألة أن الخـارج من غير السـبيلين ناقـض أم لا؟ وفي مسـألة المتيمم... الـخ، وصاحب الحدايق في الدرر النجفية، بل اسـتظهر هذا(٣) من كل من مثل لمحل النزاع بمسـألة

---

(١) يعني: عند الغزالي.

(٢) متعلق بقوله: «استصحاب...».

(٣) يعنـي: أن المراد من اسـتصحاب حال الاجماع ما يعم اسـتصحاب حال غيره من الأدلة. أو أن الانكار يعمم جميع الاقسام، ولا يختص بحال الاجماع.

المتيمم، كالمعتبر والمعالم وغيرهما.

ولابد من نقل عبارة الغزالي ـ المحكية في النهاية ـ حتى يتضح حقيقة الحال.

كلام الغزالي

قال الغزالي ـ على ما حكاه في النهاية ـ :

المستصحب إن أقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافٍ ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي، وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ، فإنا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، وهو(١) إن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه، فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده. وإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود(٢)، ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود كان المخالف خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلة جامعة(٣)، فأما أن

---

(١) يعني: الدليل الدال على النفي.

(٢) يعني: دون وجود الخروج من غير السبيلين.

(٣) وهي عموم الاجماع لحال العدم. أو أن المراد بالعلة هي العلة المصححة

يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهذه دقيقة: وهو أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنص ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده(١)، فإن المخالف مقر بأن العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف، فإن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» شامل بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «اسلم شمول الصيغة، لكني اخصه بدليل» فعليه الدليل.

وهنا، هذا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف، لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل عدم شمول الصيغة مع الخلاف. فهذه دقيقة يجب التنبيه لها.

ثم قال: فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟

وأجاب: بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن المخالف خارقا للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

للقياس وحينئذٍ فيكون التمسك بالقياس لا بالاجماع ولا بالاستصحاب.

(١) يعني: فيمكن الرجوع إليه مع الخلاف لو فرض تمامية شروط العمل به.

لا يقال: دليل صحة الشروع(١) دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنا نقول: ذلك الدليل(٢) ليس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلا عند العدم، وإن كان نصاً فبينه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا على من يقول: الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا(٣) يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه(٤) بنفسه لا بسبب.

لأنا نقول: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه، فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت. ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيى والدار لا ينهدم إلا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كما لو اخبرنا عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم يدل العادة على دوام هذه الأحوال، فإنا لا نقضي بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر، انتهى.

---

(١) يعني: في الصلاة مع التيمم.

(٢) يعني: الدال على صحة الشروع المدعى دلالته على الدوام.

(٣) تفريع على قوله: «لم ينكروا على من يقول...» وليس هو داخلاً في مقول القول.

(٤) يعني: دوام ما ثبت، وهي جملة مستأنفة.

ولا يخفى أن كثيراً من كلماته ـ خصوصاً قوله أخيراً: «خبر الشارع عن دوامها» ـ صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الأول.

نسبة شارح المختصر القول بحجية الاستصحاب مطلقاً إلى الغزالي

والعجب من شارح المختصر، حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي، ثم قال:

ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً، كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً: لم يكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه، أو حكماً شرعياً، مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين: إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصل البقاء حتى يثبت معارض، والأصل عدمه، انتهى.

ولا يخفى: أن المثال الثاني، مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت من النهاية ومن عبارته المحكية فيها.

كلام السيد الصدر في الجمع بين قولي الغزالي

ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي:

تارة: بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظن، بل هو مبني على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع.

وأخرى: بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً، والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد

الخـلاف، فكيـف يدل على كـون المختلف فيه مجمعاً عليه؟ كما يرشـد إليه قولـه: «والإجماع يضـاده نفس الخلاف، إذ لا إجمـاع مع الخلاف، بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده». ويكون غرضه من قوله: «فلا بد لدوامه من سبب» الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقـق الشيء في الواقـع، وأن الإذعان به يحصل من مجـرد العلم بالتحقق، فـرد عليـه: بأنه ليس الأمر كذلك، وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضاً، كعادة أو أمارة أو غيرهما، انتهى.

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

أقول: أما الوجه الأول، فهو كما ترى، فإن التمسك بالروايات ليس لـه أثـر في كلام الخاصة الذين هم الأصـل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

وأما الوجه الثاني(١)، ففيه: أن منشأ العجب من تناقض قوليه(٢)، حيـث إن مـا ذكـره في اسـتصحاب حـال الإجمـاع ـ من اختصـاص دليل الحكم بالحالة الأولى ـ بعينه موجود في بعض صور اسـتصحاب حال غير الإجماع(٣)، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون سـاكتاً بالنسـبة إلى ما بعد الحالة الأولى، كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغير، مع فرض عدم إشعار فيه

---

(١) وهـو كون المراد مـن دلالة الدليل على الدوام إمـكان حمل دليل الثبوت على ما يعم البقاء وإن لم تكن دلالته ثابتة.

(٢) يعني: قولي الغزالي المنسوبين إليه، وهما القول بعدم حجية الاستصحاب حـال الاجمـاع، والقول بحجية غيره من أقسـام الاسـتصحاب. ولا يخفـى أن مراد المصنفﷺ من تناقض القولين تنافى دليلهما، وإلا فلا تناقص بينهما وانفسهما.

(٣) إذ قد يقطع بسكون الدليل عن الحال الثاني.

بحكم ما بعد زوال التغير، فإن(١) وجود هذا الدليل ـ بوصف كونه دليلاً ـ مقطوع العدم في الحالة الثانية، كما في الإجماع(٢).

وأما قوله: «وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني... إلى آخر ما ذكره».

ففيه: أنه إذا علم لدليل أو ظن لأمارة، بوجود مضمون هذا الدليل الساكت ـ أعني النجاسة(٣) في المثال المذكور ـ فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام:

إن اريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوع، لامتناع دلالته على ذلك، لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه(٤).

---

(١) جواب الشرط في قوله: «فإنه إذا ورد النص...».

(٢) لا يبعد ان يكون مراد الصدر من إمكان حمل الدليل على الدوام، هو امكانه بحسب المراد الواقعي منه، لا مقام الدلالة والحجية، وعليه يفترق الاجماع عن غيره من الأدلة اللفظية المجملة.

نعم دليل العقل كالاجماع في ذلك فالأولى الإيراد عليه بان العبرة في حجية الدليل بمقام الظهور والدلالة، لا بحسب المراد الواقعي، فلا أثر لاحتماله، وسيأتي من المصنف ﵀ الاشارة إلى ذلك.

(٣) بيان لمضمون الدليل.

(٤) وإلا لم يكن الدليل مجملاً، وكان بنفسه دالاً على البقاء بلا حاجة إلى الاستصحاب.

وإن أريد إمكان كونه مراداً في الواقع(١) من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه ـ مع اختصاص منعه(٢) بالإجماع عند العامة، الذي هو نفس مستند الحكم، لا كاشف عن مستنده(٣) الراجع إلى النص(٤)، وجريان(٥) مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير، فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام(٦) ـ : أن هذا المقدار من

---

(١) عرفت أن هذا هو المراد.

(٢) يعني: منع كون المراد من الدليل في الواقع هو الدوام.

(٣) هذا بيان لوجه جريان ما ذكر في الاجماع عند العامة دون غيرهم وحاصله: أن الإجماع لما كان عند العامة هو المستند للحكم والدليل عليه، فلا يمكن فرض عموم المراد من الدليل مع فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. أما الخاصة فحيث كان الاجماع عندهم كاشفاً عن الدليل وهو رأي المعصوم عليه السلام امكن فرض عموم المراد من الدليل وان فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. فلاحظ.

(٤) الاجماع لا يكشف عن النص ـ الذي هو بالاصطلاح الدليل اللفظي ـ بل عن رأي المعصوم عليه السلام كما ذكرنا.

(٥) عطف على قوله: «اختصاص...» وهو بيان لوجه آخر في الإشكال وحاصله: أن الوجه المذكور لا يختص بالاجماع بل يجري في بعض الأدلة الاخر.

(٦) إذ لا معنى لعموم الفعل أو التقرير لغير موردهما. إلا أن يدعى كون الفعل والتقرير في المورد الخاص واردين بقصد بيان الحكم الكلي العام المستمر. فتأمل.

فالأولى التمثيل بدليل العقل، فإنه لا معنى لعموم المراد منه قطعاً مع فرض اختصاصه بالحال السابق. فلاحظ.

الفـرق لا يؤثـر فيما ذكـره الغزالي في نفي اسـتصحاب حـال الإجماع، لأن مناط نفيه لذلك ـ كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء داره(١) ـ احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أمارة (٢).

هذا، وعلى كل حال، فلو فرض كون الغزالي مفصلاً في المسـألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته لغيره، فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم: من أن أدلة الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير(٣) الإجماع في السـكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً(٤) إذا علـم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير، وأدلة النفي(٥) كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضاً.

وقـد يفرق بينهما: بأن الموضوع في النـص مبين يمكن العلم بتحققه وعـدم تحققه في الآن اللاحق، كـما إذا قال: «الماء إذا تغير نجس»، فإن الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة، فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسة للماء.

---

(١) حيث جعل الحكم بالبقاء فيهما مستنداً إلى دليل العادة.

(٢) يعنـي: حجة معتـبرة، ولا حجة في المقام لما عرفت مـن انه لا أثر للمراد الواقعي في ذلك ما لم يصل إلى مقام الظهور والدلالة الكلاميين.

(٣) الأدلـة مختصة بهذا ولا تعم غيره، إذ ما كان ناظراً للحالة اللاحقة يكون هو المتبع فيها نفياً أو إثباتاً بلا إشكال ولا أثر لأدلة الاستصحاب.

(٤) كانه لما سبق من شبهة السيد الصدر في توجيه كلام الغزالي.

(٥) يعني: نفي حجية الاستصحاب.

وإذا قال: «الماء المتغير نجس»، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب، لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة، أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعين الموضوع(١) حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب. لكن هذا الكلام جار في جميع الأدلة الغير اللفظية(٢).

مع ان ما سيجيء وتقدم ـ من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف(٣) لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية ـ يكفي(٤) في دفع الفرق المذكور، فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجئ في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

---

(١) لتردده بين ان يكون الموت قيداً في الموضوع وشرطا في الحكم.

(٢) بل حتى في الأدلة اللفظية إذا فرض إجمالها من حيث الموضوع.

(٣) أشرنا عند الكلام في شبهة امتناع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية إلى الضابط في ذلك.

(٤) خبر (أن) في قوله: «مع أن ما سيجيء...».

حجة القول التاسع

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى الرافع، وبين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج ـ كما تقدم في نقل الأقوال ـ حيث قال:

ما استدل به في المعارج على هذا القول

والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: «حل الوطء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده» كان صحيحاً، فإن المقتضي للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باقٍ.

لأنا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً(١)، فيلزم دوام

---

(١) يعني: أن حل الوطء بنحو الدوام مستند إلى وقوع العقد لا إلى دوامه. لكن لا يخفى أنه لا معنى لدوام العقد إلا دوام أثره وهو الزوجية، ومن الظاهر أن دوام حل الوطء مستند إلى دوام الزوجية، لا إلى مجرد حدوثها.

الحـل، نظراً إلى وقوع المقتضي، لا دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافـع. فـإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليـه لم يكن ذلك عمـلا بغـير دليل، وإن كان يريد أمراً آخـر وراء هذا فنحن مضربون عنه، انتهى.

وحاصـل هذا الاسـتدلال يرجـع إلى كفايـة وجود المقتـضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضى.

المناقشة في الدليل المذكور

وفيـه: أن الحكـم بوجود الشيء لا يكون إلا مـع العلم بوجود علته التامـة التي من أجزائها عدم الرافع، فعدم العلم به(١) يوجب عدم العلم بتحقـق العلـة التامة، إلا أن يثبت التعبد من الشـارع بالحكـم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

الأولى في الاستدلال على هذا القول

والأولى الاسـتدلال له بما اسـتظهرناه مـن الروايات السـابقة ـ بعد نقلهـا ـ: من أن النقض رفع الأمر المسـتمر في نفسـه وقطع الشيء المتصل كذلـك(٢)، فلابد أن يكون متعلقه ما يكون له اسـتمرار واتصال، وليس ذلك نفس اليقين، لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه

فـالأولى أن يقال: إن دوام الزوجية مسـتند إلى حـدوث العقد، لان الزوجية من شـأنها أن تبقى بنفسـها بسـبب حدوث ما يقتضي حدوثها، ولا ترتفع إلا برافع، فالاستصحاب إنما يجـري في الزوجية التي يكون حل الـوطء من آثارها، لا في حل الوطء ابتداءً. فلاحظ.

(١) يعني: بعدم الرافع.

(٢) تقدم منه ومنا تفصيل الكلام في ذلك في تحقيق مفاد الأخبار. فراجع.

قطعاً، بل المراد به ـ بدلالة الاقتضاء ـ الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحينئذٍ لابد أن يكون أحكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمراً لولا الناقض(١).

هذا، ولكن لابد من التأمل في أن هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدمي أم لا(٢)؟ ولا يبعد تحققه، فتأمل.

مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق

ثم إن نسبة القول المذكور إلى المحقق قدس سره مبني على أن يراد من دليل الحكم في كلامه ـ بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور ـ هو المقتضي(٣)، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء(٤)، إما لدلالة دليله المذكور على

---

(١) هذا يقتضي اعتبار وجود المقتضي للأحكام، لا لنفس المتيقن، كما هو مختاره قدس سره فتأمل.

(٢) وجه التوقف أن الاعدام لا مقتضي لها ولا رافع، وإنما هي تابعة لعدم تحقق العلة التامة للوجود، وإطلاق العلة على ذلك مبني على التوسع، كما أشار إليه بعض أعاظم المحشين، وقد تقدم منا بعض الكلام في ذلك في آخر الكلام في مفاد الأخبار. فراجع وتأمل جيداً.

(٣) إشارة إلى ما سبق في تقسيمات الاستصحاب من احتمال حمل مراد المحقق قدس سره من المقتضي على الدليل، لا العلة.

وحينئذ فيكون التمسك للبقاء في الزمان الثاني بالدليل لا بالاستصحاب، ويكون المحقق قدس سره من المنكرين للاستصحاب، كما سبق عن صاحب المعالم.

(٤) فإن المحقق قدس سره مثل للاستصحاب بالشك في ارتفاع النكاح ببعض الالفاظ وهو من موارد الشك في رافعية الموجود، ولم يتعرض للشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية، فلا بد في التعميم إثبات كلامه من معمم.

ذلـك(١)، وإمـا لعدم القـول بالإثبات في الشـك في رافعيتـه والإنكار في الشـك في وجـود الرافـع، وإن كان العكـس موجـوداً، كـما سـيجيء من المحقق السبزواري.

المـنـاقـشـة في المبنى المذكور

لكن في كلا الوجهين نظر(٢):

أما الأول، فلإمكان الفرق في الدليل الذي ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاسـتدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيـل العام والمخصص(٣)،

اللهم إلا أن يقال: كلام المحقق‌ﭬ مختص باستصحاب نفس الأمر الوجودي الـذي أحـرز مقتضيـه كالنكاح، وهـو مختص بما إذا شـك في رافعية شيء لـه أما مع الشـك في وجود معلوم الرافعية كالطلاق بالالفـاظ المتعلق عليها فلا مجال للرجوع إلى اسـتصحاب نفـس الأمر الوجـودي، بل لا بد من الرجوع إلى اسـتصحاب عدم وجود الرافع المذكور الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي لكونه سبباً له، فلا موجب لتعميم مراد المحقق‌ﭬ.

(١) كأنـه لان ظاهر دليله أن المعيار في الحكم بالبقاء هو إحراز المقتضي، وانه لا يرفـع اليـد عنه إلا بإحراز ما يمنـع عنه ويرفعه، ولا يفرق في ذلك بين الشـك في رافعية الوجود والشك في وجود الرافع.

(٢) يعنـي: وجهي التسـوية بين الشـك في وجـود الرافع والشـك في رافعية الموجود.

(٣) محصله: أن المقتضي نظير العام والمانع نظير المخصص فالشـك في رافعية الموجود نظير الشـك في التخصيص والشـك في وجود الرافع نظير الشـك في وجود عنـوان الخاص بعـد الفراغ عن التخصيص به، فكما لا يتوقـف عن العمل بالعام في الشـك في التخصيـص كذلك لا يتوقف عـن الجريان على مقتضي الحالة السـابقة في نظـيره، وكـما يتوقف عـن العمل بالعـام في الشـك في وجود عنـوان المخصص بعد

فـإذا ثبـت عمـوم المقتضي(١) ـ وهـو عقد النـكاح ـ لحل الـوطء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشـك في كونها مزيلة لقيـد النـكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشـك في التخصيص.

أمـا لو ثبت تخصيـص العام ـ وهو المقتضي لحل الـوطء، أعني عقد النكاح ـ بمخصص ـ وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلاً لقيد النكاح ـ فإذا شـك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذٍ، إذ الشك ليس في طرو المخصص على العام(٢)، بل في وجود ما خصص العام به يقينا، فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسـك بالعام إلى إجراء الاستصحاب(٣)،

الفـراغ عـن التخصيص به كذلـك يتوقف عن الجري على مقتضي الحالة السـابقة في نظيره.

لكـن ما ذكـرهﷺ من تنظـير المقتضي بالعـام والمانع بالمخصص ممـا لا يتضح وجهه، ولم يتضح من كلام المحقق ما يؤيده.

(١) لا يخفـى ان المقتضي ليس من سـنخ العمـوم، إلا أن يراد مجرد تنظيره به كما ذكرنا.

(٢) ليرجع إلى أصالة العموم.

(٣) يعنـي: في نفس عنوان المخصص بنحو الاسـتصحاب الموضوعي، فإذا فـرض تخصيـص وجوب اكـرام العلماء بمن عدا الفاسـق وشـك في فسـق زيد فلا مجال للرجوع إلى حكم العام فيه إلا بعد الرجوع إلى اسـتصحاب عدم فسـقه، وهو استصحاب موضوعي، لا حكمي.

لكن عرفت أن المرجع مع الشك في وجود الرافع هو استصحاب عدمه أيضاً الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي المقتضى. فلاحظ.

بخلاف ما لو شـك في أصل التخصيص، فـإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك.

وبالجملة: فالفرق بينهما، أن الشك في الرافعية ـ في ما نحن فيه ـ من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيـص العلماء في «أكرم العلماء» بمرتكبي الكبائر، وشـك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك بالعموم.

والشـك(١) في وجـود الرافـع ـ فيـما نحن فيـه ـ شـك في وجود ما خصص العام به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر وشـك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاسـتصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك.

توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق

هـذا، ولكن يمكـن أن يقـال: إن مبنى كلام المحقـقﭫ لما كان على وجـود المقتضي حال الشـك وكفاية ذلك في الحكـم بالمقتضى، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع(٢) أو رافعية الموجود.

والفـرق بـين الشـك في الخروج والشـك في تحقـق الخـارج في مثال العمـوم والخصـوص، مـن جهـة(٣) إحـراز المقتـضي للحكـم بالعمـوم

---

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «أن الشك في الرافعية فيما نحن فيه...».

(٢) لكن عرفت أن المرجع فيه استصحاب عدم الرافع، لا استصحاب نفس الأمر الوجودي المتيقن سابقاً أعني الحكم المعلول.

(٣) خبر لقوله: «والفرق بين...».

ظاهراً(١) في المثال الأول ـ من جهة أصالة الحقيقة والعموم ـ وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل(٢)، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم ـ وهو وجوب الإكرام ـ في الأول دون الثاني(٣)، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأما دعوى(٤) عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت.

نعم، يمكن أن يقال: إن المحقق‌‏‏قدس سره لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع(٥)، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري، كما تقدم.

وأما الشبهة الموضوعية، فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية، ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية، فترى المنكرين يمثلون

---

(١) وهو ظهور العام في العموم الذي هو حجة بمقتضي أصالة العموم.

(٢) فإن أصالة العموم لا تجري مع العلم بالتخصيص والشك في وجود عنوان المخصص.

(٣) والمراد بالمقتضي فيما نحن فيه هو المقتضي لنفس الحكم، لا مقتضي العموم.

(٤) إشارة إلى الوجه الثاني لتعميم كلام المحقق‌‏قدس سره للشك في وجود الرافع.

(٥) لا يخفى أنه لم يتقدم من المحقق‌‏قدس سره ما يقتضي اختصاص الكلام في الشك في رافعية الموجود وعدم شموله للشك في الرافع، وغاية ما في الأمر أن مثاله مختص بالأول، ولا أهمية له بعد فرض عموم دليله، كما اعترف به المصنف‌‏قدس سره.

بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله فإنه يحرم التصرف فيها بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأبيد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتاً(١) ـ حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً اخر ضعيفة غير فارقة ـ لكن مقتضى دليله بتنقيح المناط فيه شموله لذلك(٢) إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

(١) يعني: إذا احتمل تحقق الرافع قبل مجيء الوقت، كما لو احتمل حصول ما يقتضي ارتفاع النكاح المنقطع قبل انتهاء مدته.

(٢) لعين ما ذكره المحقق قدس سره من إحراز المقتضي وعدم جواز رفع اليد عنه إلا بدليل على الرافع.

حجة القول العاشر (١)

التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه

ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق ـ بممازجته مع المضاف النجس ـ بالاستصحاب(٢). ثم رده: بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل، والإجماع إنما دل على النجاسة قبل الممازجة. ثم قال:

ما استدل به المحقق السبزواري على هذا القول

«لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر» يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرافع.

لأنا نقول: التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين: إما أن يكون مستمراً ـ بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره(٣) ـ أم لا،

---

(١) وهو اختصاص حجية الاستصحاب بما إذا أحرز المقتضي وشك في وجود الغاية والرافع، دون ما إذا شك في كون شيء محقق الوجود غاية أو رافعاً.

(٢) كأن المراد به استصحاب نجاسة المضاف إلى ما بعد امتزاجه بالمطلق المقتضية لتنجس المطلق بالملاقاة بعد فرض خروجه عن الاطلاق.

(٣) ظاهره أن المراد بالاستمرار ليس هو وجود مقتضي الاستمرار، بل هو وجود دليل يقتضيه بظاهره، وهو خروج عن مورد الاستصحاب، إذ التمسك

وعلى الأول فالشك في رفعه يكون على أقسام».

ثم ذكر الشك في وجود الرافع، والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء(١)، والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبين مفهوماً(٢)، والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً(٣). ثم قال:

«إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك، وذلك إنما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأن في غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك، بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه، لا بالشك، فإن الشك(٤) في تلك الصور كان حاصلاً من قبل(٥) ولم يكن بسببه نقض، وإنما يعقل

للبقاء حينئذٍ في زمان الشك يكون بظهور الدليل لا بالأصل. إلا أن ينزل كلامه على إرادة المقتضي بقرائن أخر كقرنية التمثيل بالنجاسة. فلاحظ.

(١) كما لو شك في حدّ العصر المعتبر في التطهير الرافع للنجاسة التي ثبت المقتضي لها.

(٢) كما لو حرك زيد الثوب وشك في أنه طهره بتلك الحركة أو طواه، ولا فرق بينه وبين الشك في وجود الرافع ـ الذي هو القسم الأول ـ إلا في أن الشك في وجود الرافع لا يفرض معه وجود شيء محتمل للامرين، بخلاف هذا القسم فإن المفروض فيه ذلك.

(٣) كما لو شك في ارتفاع الطهارة بالمذي.

(٤) وهو الشك في رافعية الموجود.

(٥) يعني: قبل زمان النقض، لان الشك في كون المذي مثلاً رافعاً لا يتوقف على وجوده، بل يمكن فرض الشك في رافعيته بنحو القضية الحقيقية التي

النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه(١)، لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك(٢)، وإنما يكون ذلك في صورة خاصة(٣) دون غيرها». انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضا، وإنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

ويرد عليه:

المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري

أولاً: أن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة(٤) مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً، ومقيدة بكونها بعده، فيتعلق

موضوعها هي المذي. لكن يشكل ذلك في القسم الثالث، وهو الشك في كون شى مصداقاً للرافع المبين مفهوماً، لوضوح أن موضوع الشك هو المصداق الخارجي الجزئي، فلا يعقل حدوث الشك إلا بعد وجود المصداق المذكور الذي هو زمان النقض. فلاحظ.

(١) الضمير يعود إلى اليقين بوجود الأمر المذكور، والجار والمجرور متعلق بالنقض في قوله: «و إنما يعقل النقض...».

(٢) لان الشك أسبق من زمان النقض، على ما سبق.

(٣) وهي صورة الشك في وجود الرافع.

(٤) يعني: بما هي موضوع كلي فرضي، فإنه هو القابل للتقييد، وأما الطهارة الشخصية الموجودة فعلا فهي لا تقبل التقييد المذكور، بل هي ذات واحدة لا تختلف باختلاف الحالات.

اليقين بالأولى والشك بالثانية(١)، واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد(٢) ـ سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أو بعده ـ فهذا الشك كان حاصلاً من قبل، كما أن اليقين باقٍ من بعد.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة(٣)، وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أن المراد باليقين والشك في قولهعليه السلام في صدر الصحيحة المذكورة: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت» وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد ـ أعني الطهارة المطلقة(٤) ـ وحينئذٍ فالنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعية، فهو بوصف الشك في كونه رافعا الحاصل(٥) من قبل سبب لهذا الشك(٦)، فإن كل شك لا بد له

---

(١) فيقال: الطهارة قبل وجود المذي مثلاً متيقنة، وبعده مشكوكة.

(٢) لعدم التضاد بينهما مع اختلافهما بالقيد.

(٣) يعني: ذات الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان.

(٤) وهي الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان، فالمراد أنه لا ينبغي أن ترفع اليد عن اليقين السابق بالطهارة بالشك اللاحق بها.

(٥) نعت لقوله: «الشك في كونه رافعاً».

(٦) يعني: أن وجود مشكوك الرافعية المتيقن ليس هو الناقض لليقين السابق بالطهارة، بل هو سبب للناقض، وهو الشك بالطهارة المقارن لزمان النقض، فليس الناقض ـ مع اليقين بوجود مشكوك الرافعية ـ إلا الشك المسبب عن اليقين، لا نفس

من سـبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرافع(١)، فوجود الشيء المشـكوك في رافعيته جزء أخير للعلة التامة للشك(٢) المتأخر الناقض، لا للنقض.

وثانيـاً: أن رفـع اليـد(٣) عـن أحـكام اليقين عنـد الشـك في بقائه وارتفاعـه لا يعقـل إلا أن يكون مسـبباً عن نفس الشـك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشـك(٤)، غاية الأمر كون الشيء المشـكوك كونه رافعاً منشـأ

اليقين.

(١) فإنه قد يكون مسـبباً عن طول المدة أو نحوه مما يتيقن بوجوده، وهذا لا ينافي كون النقض بالشك لا باليقين.

(٢) يعني: بالطهارة.

(٣) يعني: أن الناقض لليقين بشي، لا يعقل أن يكون أمراً آخر غير الشك به بنفسـه، وأما الشـك بامر آخر فلا يعقل أن يكون ناقضاً له، إذ مع بقاء اليقين السابق لا بد من ترتيب آثاره لما سبق في مبحث القطع الطريقي.

نعـم قد يكون الشـك بامر آخر ناقضاً لليقـين بموضوع الأثر من حيث كونه سـبباً خارجاً للشـك بنفس موضـوع الأمـر، إلا أن الناقض حينئذٍ ليس إلا الشـك بموضوع الأثر، لا الشك بالأمر الآخر.

وعليـه فيمتنـع حمل النصوص على إرادة النهي عن النقض بالشـك بامر آخر لامتناعه في نفسـه مع قطـع النظر عن النصوص، بل لا بد مـن حملها على النهي عن النقض بالشك بنفس موضوع الأثر وإن كان مسبباً عن أمر آخر كمشكوك الرافعية في المقام. فلاحظ.

(٤) لمـا عرفـت من عدم امـكان رفع اليد عـن اليقين بالشيء مـادام موجوداً

للشك. والفرق(١) بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلمنا أن النقض في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف(٢)، ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة:

لحجية اليقين الذاتية.

(١) حاصل الفرق بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى قصور الأدلة عن شمول الشك بأمر آخر غير موضوع اليقين. أما الثانى فهو ناظر إلى امتناع شمولها له مع قطع النظر عن قصور دلالتها.

(٢) لعل هذا الوجه مبتن على الوجه الأول وراجع إليه، لان الظاهر مما ذكر فى الروايات من النهي عن النقض بالشك وحصر الناقض باليقين كون موضوع الشك المنهي عن النقض به واليقين الذي يسوغ النقض به واحداً، فإن فهم من الروايات عموم الشك للشك بامر غير المتيقن به سابقاً كان الأمر كذلك في اليقين، وإن فهم من الروايات اختصاص الشك بالشك في نفس ما يتقن به سابقاً ـ كما هو مقتضى الوجه الأول ـ تعين ذلك في اليقين أيضاً فلا يصلح عدّ هذا وجهاً آخر في قبال الأول.

اللهم إلا أن يقال: المراد بهذا الوجه ليس هو حصر الناقض باليقين بنفس الأمر المتيقن به سابقاً على خلاف اليقين السابق ـ ليبتني على ما ذكر في الوجه الأول ـ بل حصر الناقض باليقين المعاند لليقين السابق الذي لا يجتمع معه ولا يمكن معه ترتيب الأثر على اليقين السابق، ولو اختلف معه موضوعاً.

ومن الظاهر أن اليقين بوجود مشكوك الرافعية لا يعاند اليقين السابق ولا يمتنع معه ترتيب الأثر عليه، وليس هو كاليقين بمعلوم الرافعية مثلاً وإن كان الموضوع في كليهما مبايناً لموضوع اليقين السابق، فاختلف هذا الوجه عن الوجه الأول، لابتناء الوجه الأول على اعتبار اتحاد موضوع اليقين والشك، وابتناء هذا

«ولكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه، وحرمة النقض بغيره ـ شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً ـ ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك(١) لا بنفسه، لا يسمع.

وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه(٢).

وقد يتوهم: أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما للوضوء(٣).

وفيه: ما لا يخفى، لأن حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله عليه السلام(٤): «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنما سئل فيها بعد

الوجه على اعتبار التنافر بين اليقينين بحيث لا يمكن مع الثاني ترتيب الأثر على الأول وإن اختلفا في الموضوع. فتأمل.

(١) فإن الشك في وجود الرافع قد يتسبب عن أمر متيقن كطول المدة، كما سبق.

(٢) لا مجال له مع عدم كون الاستصحاب في الأحكام إجماعياً.

اللهم إلا أن يكون مراد السبزواري قدس سره المنع عنه حتى في الشبهات الموضوعية، إذ لا يبعد الاجماع على جريان الاستصحاب في بعض الصور التي منع جريانه فيها، كالشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية مع عدم إجمال مفهوم الرافع وعدم احتمال كونه رافعاً مستقلاً.

(٣) بدعوى أن الشك في تحقق النوم بهما ناش عن إجمال مفهومه.

(٤) لاشتماله على شرح مفهوم النوم الناقض، لقوله عليه السلام: «فإذا نامت العين

ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمارة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين... الخ».

نعم، يمكن أن يلزم المحقق المذكور ـ كما ذكرنا سابقا ـ بأن الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك(١) في تحقق النوم، فالنقض به، لا بالشك، فتأمل.

والأذن فقد وجب الوضوء».

(١) وهو تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، الذي هو أمر متيقن.

حجة القول الحادي عشر (١)

التفصيل المتقدم مع زيادة الشك في مصداق الغاية

ما ذكره المحقق الخوانساري ﴿قدس سره﴾ في شرح الدروس ـ قال عند قول الشهيد ﴿قدس سره﴾: «ويجزي ذو الجهات الثلاث» ـ ما لفظه:

حجة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار ـ والحجر الواحد لا يسمى بذلك ـ واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي.

استدلال المحقق الخوانساري على هذا القول

وحسنة ابن المغيرة(٢) وموثقة ابن يعقوب(٣) لا يخرجان عن الأصل، لعدم صحة سندهما، خصوصاً مع معارضتها بالروايات الواردة

---

(١) وهو اختصاص الاستصحاب بها إذا شك في تحقق الغاية والرافع، أو شك في كون شيء رافعاً أو غاية من جهة الشبهة الموضوعية لا المفهومية أو الحكمية.

(٢) وهي روايته عن أبي الحسن ﴿عليه السلام﴾: «هل للاستنجاء حدّ قال ﴿عليه السلام﴾: لا حتى ينقي ما تحته...» فإن مقتضى إطلاقها الاجتزاء بالحجر الواحد ذي الجهات الثلاث، بل بمسحة واحدة إذا أوجبت النقاء، بناءً على عدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء، وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه. وتمام الكلام في محله.

(٣) وهي: «قلت لأبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾: الوضوء الذي افترضه الله تعالى لمن جاء من الغائط أو بال. قال ﴿عليه السلام﴾: يغسل ذكره ويذهب الغائط. ثم يتوضأ مرتين مرتين» بناء على تمامية إطلاقها وعدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء وتمام الكلام في محله.

بالمسح بثلاثة أحجار.

وأصل البراءة ـ بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها ـ لا يبقى بحاله(١).

إلى أن قال ـ بعد منع حجية الاستصحاب ـ :

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه، وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

فالأول، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان، فيقولون: بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

والثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول. واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها، كلها قاصرة عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها. ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب، فنقول:

إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلا قسميه، إذ لا دليل عليه تاماً، لا عقلاً ولا نقلاً. نعم، الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر: وهو أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا ـ مثلاً ـ معين في الواقع، بلا اشتراطه

---

(١) بل يكون محكوماً للاستصحاب.

بشيء أصلاً(١)، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له(٢)، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

والدليل على حجيته أمران:

الأول: أن هذا الحكم إما وضعي، أو اقتضائي، أو تخييري، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما(٣) فينحصر في الأخيرين.

وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول، فلأنه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية معينة ـ مثلاً ـ فعند الشك في حدوث تلك الغاية، لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال، فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضاً(٤)، وهو المطلوب.

---

(١) كأنه إشارة إلى ما لو كان مشروطاً بشيء من العلم، كما يأتي في أواخر كلامه.

(٢) لا يخفى أن المراد بالمزيل هنا ليس الرافع المقابل للمقتضي، بل الغاية التي قد تكون غاية لوجود المقتضي بحيث لا مقتضي معها. وهذا خلاف ما نسبه المصنف ﵀ للمحقق المذكور. بل لعله خلاف ما سيحتج به المحقق المذكور لمختاره في وجه اختصاص الأخبار، فإنه يناسب ما إذا أحرز المقتضي وشك في الرافع.

نعم دليله الأول يناسب العموم لمطلق ما إذا شك في تحقق الغاية. فتأمل جيداً.

(٣) هذا مبني على أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

(٤) هذا راجع إلى قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما على الثاني، فالأمر أظهر(١)، كما لا يخفى.

والثاني: ما ورد في الروايات: من أن «اليقين لا ينقض بالشك».

فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته، كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم، لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك، نظراً إلى الروايات، وهو بعينه ما ذكروه.

قلت: الظاهر(٢) أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض به، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك. وفيما ذكروه ليس كذلك، لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك، وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده(٣) كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل، لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى

---

(١) كأن وجهه: أنه مع الشك في المزيل يشك في حدوث التكليف، والأصل البراءة. ولعل وجه الاظهرية ما نبه له بعض أعاظم المحشين‌قدس سره من أن جريان البراءة حينئذٍ ليس محل كلام، بخلاف جريان الاشتغال في الأحكام الاقتضائية، فإنه محل الكلام، بل هو خلاف التحقيق في كثير من الموارد، كما سيأتي التعرض له من المصنف‌قدس سره ومنا تبعاً له.

(٢) كأنه يشير إلى أن ظاهر النقض كون اليقين والشك متدافعان ومتنافيان وهذا إنما يصتور لو كان من شأن اليقين الاستمرار والبقاء، وهو مختص بصورة وجود المقتضي.

(٣) الذي هو عبارة أخرى عن اليقين بوجود مشكوك الرافعية.

غايـة معينـة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء، وشـككنا في صدقها على شيء آخر(١)، فحينئذٍ لا ينقض اليقين بالشك.

وأمـا إذا لم يثبـت ذلك، بـل ثبت أن ذلك الحكم مسـتمر في الجملة، ومزيلـه الشيء الفلاني، وشـككنا في أن الـشيء الآخر أيضـا مزيله أم لا؟ فحينئذٍ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره، إذ الدليل الأول(٢) غير جارٍ فيه، لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم. والدليل الثاني، الحق أنه لا يخلو عن إجمال، وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما(٣)، وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن

---

(١) يعنـي: بنحـو الشـبهة الموضوعية، أمـا لو كان ناشـئاً من إجمـال مفهوم الرافـع، فهو داخل في القسـم الثاني الذي منع من جريان الاسـتصحاب فيه، بقرنية أنهقَتِّنُّ منع من جريان الاستصحاب في التمسح بالحجر الواحد ذي الشعب الثلاث، مـع وضـوح أنه لا يحتمل كونـه رافعاً مسـتقلاً ـ كالمذي ـ بل يحتمـل كونه داخلاً في الاستجمار، لا جمال أدلة رافعية التمسح بالاحجار والتمسح بها.

ولـو لا ذلك لكان ظاهر هذا الكلام تخصيص المنع بما إذا احتمل كون الشيء رافعاً مسـتقلاً كالمذي، وجريان الاسـتصحاب مع كون منشـأ الشـك إجمال مفهوم الرافع. فلاحظ.

(٢) يعنـي: مـن الدليلين الذين اسـتدل بهما على حجية الاسـتصحاب، وهما حكم العقل، والروايات.

(٣) وهما صورتا الشـك في وجود الرافع، والشـك في انطبـاق عنوان الرافع على الوجود من جهة الشبهة الموضوعية.

التأييد للدليل الأول(١)، فتأمل.

فـإن قلت: الاسـتصحاب الذي يدعونه فيما نحـن فيه وأنت منعته، الظاهـر أنه مـن قبيل ما اعترفت به، لأن حكم النجاسـة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي(٢) إجماعاً، وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأن حسـنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليسـتا حجة شرعية، خصوصاً مـع معارضتهما بالروايـات المتقدمـة، فغاية الأمر حصول الشـك بوجود المطهر، وهو لا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع، إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما

---

(١) فيكون الدليل في الصورتين المذكورتين هو الوجه الأول، والوجه الثاني مؤيد له، لا دليل، لعدم خلوه عنده عن المناقشات.

(٢) فيكون المزيل هو عنوان المطهر الشرعي، الذي يشك في انطباقه على مثل الحجر ذى الجهات الثلاث، فيدخل المورد فيما اعترف‏ قدس سره بجريان الاستصحاب فيه، وليس الحجر ذي الجهات الثلاث مزيلاً مستقلاً في قبال المطهر الشرعي، حتى يكون من القسم الذي منع جريان الاستصحاب فيه.

هـذا ولا يخفى اندفاع هذا الإشـكال، لا بما سـيذكره، بـل لان عنوان المطهر ليـس من العناوين الشرعية التي يرد عليها حكم الشـارع بالازالة والرافعية، بل هو عنـوان منتـزع من حكم الشـارع على شيء بانـه مزيل، فما هو المزيـل شرعاً ليس هو عنـوان المطهر، بل هـو العنوان الذاتي للشيء كالتمسـح بالاحجار الثلاثة والغسـل ونحوهما.

وحينئذٍ فالشـك في المقام ليس في كون التمسـح بالحجر الواحد ذى الجهات الثـلاث من مصاديق المزيل من جهة الشـبهة الموضوعية ليجري فيه الاسـتصحاب باعترافه. فلاحظ.

لم يحصل مطهر شرعي، وما ذكر من الإجماع غير معلوم، لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً ـ لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد ـ فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين(١) في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع، وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة، فيكون الإتيان به واجباً.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معا سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين ـ مثلاً ـ معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلابد من الحكم بلزوم

---

(١) ظاهره التشكيك في كون النجاسة مما من شأنه البقاء لو لا الرافع، وهو غريب جداً. نعم قد يتوجه بناءً على عدم كون النجاسة من الأحكام الوضعية المجعولة، بل هو منتزع من الأحكام التكليفية، على ما يأتي الكلام فيه عند تعقيب المصنف‌قدس‌سره لكلام المحقق الخونساري. فلاحظ.

تحصيل اليقين أو الظن(١) بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال، ولا يكفي الشك في وجوده. وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومة، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور(٢)، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء(٣) مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً، يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرددة في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم. سواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع

---

(١) لا يخفى أن اللازم تحصيل اليقين بالامتثال، ولا يكفي الظن، إلا أن يراد به الظن المعتبر.

(٢) كما في موارد العلم الاجمالي.

ثم إنه قد تقدم من المصنفﷺ في الشبهة الوجوبية المحصورة نقل هذه الفقرات من كلام المحقق الخونساري وتعقيبها بما يناسب ذلك المقام. فراجع.

(٣) إذ لو كان مشروطاً بالعلم لكان متعذراً بتعذر شرطه وهو العلم فيسقط ولا يجب شيء. ولعله أراد بذلك الاشارة إلى العبادات التي قيل باعتبار الجزم بالنية في صحتها. فلاحظ.

مجهولـة عندنا أو غايات كذلك، وسـواء أيضا تحقق قدر مشـترك(١) بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكلية.

وأمـا إذا لم يكـن الأمر كذلك، بل ورد نص ـ مثلاً ـ على أن الواجب الـشيء الفلاني(٢) ونص آخر على أن ذلـك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعـض الامة إلى وجـوب شيء وبعض آخر إلى وجـوب شيء آخر، فظهر ـ بالنـص و الإجمـاع في الصورتـين ـ أن تـرك ذينـك الشـيئين معـاً سـبب لاسـتحقاق العقاب، فحينئذٍ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سـواء اشـتركا في أمر أم تباينا كلية. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية.

هـذا مجمل القـول في هذا المقـام. وعليك بالتأمـل في خصوصيات الموارد، واسـتنباط أحكامها عن هذا الأصل، ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. والله الهادي إلى سواء الطريق. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وحكى عنه السـيد الصدر في شرح الوافية حاشـية اخـرى له ـ عند قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... الخ» ـ ما لفظه:

كلام آخر للمحقق الـخـوانـسـاري

وتوضيحه: أن الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلاً، وما تمسكوا بـه ضعيف. وغاية ما تمسـكوا بـها ما ورد في بعض الروايـات الصحيحة:

---

(١) بـأن يكون بينهـما جامع عرفي واحد، كالقصر والتمام الداخلين في عنوان الصلاة.

(٢) لعله أراد به مثل التمسح بالأحجار.

«إن اليقين لا ينقض بالشك»، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل وعدم منعها ـ بناءً على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول، ويشكل التمسك بخبر الواحد في الأصول(١)، إن سلم التمسك به في الفروع ـ نقول:

أولاً: أنه لا يظهر شموله للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست أحكاماً شرعية، وإن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به(٢).

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية، فنقول: الأمر على وجهين:

أحدهما: أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم.

والآخر: أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدل عليه: بأن هذا شيء لاقاه البول، وكل ما لاقاه البول نجس، فهذا نجس. والحكم الشرعي النجاسة، وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة البول، وقد علم من خارج ـ ضرورة أو إجماعاً ـ أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة.

(١) تقدم في بعض المباحث السابقة أن هذا مختص بأصول الدين، ولا يعم أصول الفقه.

(٢) تقدم نقل هذه الفقرات من هذا الكلام عند الكلام في حجة القول الرابع.

ومثال الثاني: ما نحن بصدده، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنه شيء يعلم(١) وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف(٢) الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا القول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه.

وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعدما علم في القسم الأول أنه لا تزول الحكم بزوال الوصف، فأي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأي فايدة فيما ورد في الأخبار، من أن: اليقين لا ينقض بالشك؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أن الحكم ـ مثل النجاسة بعد الملاقاة ـ حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر في الشرع، وحينئذٍ فايدته أن عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.

---

(١) هذا بظاهره راجع إلى أن العلم مأخوذ في موضوع وجوب الاجتناب، وهو غير ظاهر، بل لا ينبغي الإشكال في أن وجوب الاجتناب من آثار النجاسة الواقعية وأن زوال العلم لا دخل له فيه بوجه، خصوصاً العلم التفصيلي الذي هو ظاهر كلامه. فلاحظ.

(٢) وهو وصف العلم بالملاقاة.

والآخر: أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة، أم لا؟ وفايدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل(١).

ثم لا يخفى: أن الفرق الذي ذكرنا بين القسمين(٢) وإن كان لا يخلو عن بُعد، ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا ـ من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل(٣)، مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول، وأن(٤) اليقين لا ينقض بالشك ـ قد يقال: إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلاً ـ لولا الشك(٥) ـ باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة(٦)

---

(١) هذا ظاهر في جريان الاستصحاب مع الشك في كون شيء رافعاً شرعاً. بل مع الشك في مقدار استمرار المقتضي إذا علم استمراره في الجملة. وهو خلاف ما نقله عنه المصنفﷺ. بل خلاف ما سبق من المحقق المذكور في كلامه السابق وخلاف ما يأتي في وجه الفرق. فلاحظ.

(٢) وهما ما إذا علم استمرار الحكم بعد زوال الحالة التي أوجبته، وما إذا شك في استمراره بعدها، حيث تقدم منه اختصاص أخبار الاستصحاب بالأول.

(٣) كأنه اشارة إلى ما سبق منه من الإشكال في الرجوع إلى الأخبار في المسألة الأصولية. لكن هذا جار في كلا القسمين، كما لا يخفى.

(٤) لا يبعد كون العطف تفسيرياً لشرح الوجه في قوله: «الظهور في القسم الثاني لم يبلغ...».

(٥) كأنه يشير إلى ما سبق منه في الكلام الأول من ظهور الأخبار في التعارض بين اليقين والشك، بحيث يكون الحكم مقتضياً لثبوته لو لا الشك.

(٦) كأن المراد باعتبار دلالة دليل الحكم على ثبوته لو لا الشك. والعبارة لا تخلو عن غموض.

ما شك فيه، إذ لو فرض(١) عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين ـ حقيقة ـ باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم، لا الشك، كأنه(٢) يصير قريباً. ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الامور الخارجية أيضاً. انتهى كلامه، رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد(٣)، إلا أن في كلامه

---

(١) يعني: لو فرض عدم دلالة الدليل على ثبوت الحكم لو لا الشك، فنقض اليقين لا يكون حقيقة بالشك، بل لعدم الدليل الذي هو دليل العدم.

وفيه: أن عدم الدليل لا يكون دائماً دليلاً على العدم. فلاحظ.

(٢) الضمير يعود إلى الفرق في قوله: «ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا...». يعني: أن الفرق المذكور وإن كان لا يخلو عن بعد إلا أنه بعد ملاحظة ما ذكرنا ـ من الجهات المتقدمة ـ كأنه يصير قريباً.

(٣) لا يخفى بعد الاحاطة بكلامي المحقق الخونساري قدس سره خروجه كثيراً عن مباني المصنف قدس سره في الرجوع إلى الأصول وإعمالها وأدلتها. فكان تعبير المصنف قدس سره هذا لمحض التأدب اعترافاً بمقامه السامي وتسليماً بجلالته العلمية. قدس الله روحيهما وجزاهما خير جزاء المحسنين، ورزقنا التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

لكن ذكر بعض أعاظم المحشين قدس سره أن مراد المصنف قدس سره أنه اجاد في فهم اختصاص دلالة الروايات بالشك في الرافع وعدم شمولها للشك في المقتضي إلا أنه ما أجاد في تخصيصها ببعض أقسام الشك في الرافع.

لكن عرفت أن مقتضى الكلام الثاني للمحقق الخونساري قدس سره جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي مع العلم باستمراره في الجملة. بل مقتضى الكلام الأول جريانه مع الشك في الغاية التي لا تستلزم إحراز المقتضي، كما اعترف به المحشي المذكور. مدعياً انه بحكم الشك في الرافع، ولم يتضح وجهه. فلاحظ.

مواقع للتأمل، فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «وذهب(١) بعضهم إلى حجيته في القسم الأول».

ظاهره ـ كصريح ما تقدم منه في حاشيته الاخرى ـ وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب، والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير، وعدم الحجية في الامور الخارجية، كرطوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر، يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها(٢)، والنظر في أدلتهم، مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة ـ دليلاً لعدم الجريان في الموضوع(٣) ـ جارٍ في الحكم الجزئي أيضاً، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها، أو بيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً ـ الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً ـ ليس إلا شأن الشارع، كما نبهنا عليه فيما تقدم(٤).

---

(١) هذا ذكره في الكلام الأول.

(٢) تقدم من المصنف ﰆ في بيان حجة القول الرابع أن المحقق القمي ﰆ استظهر نسبة القول المذكور للسبزواري.

(٣) حيث قال: «إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور».

(٤) تقدم منه ﰆ التعرض لذلك في حجة القول الرابع، وتقدم الكلام فيه. فراجع.

قوله: «والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر... الخ».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق ـ كما هو ظاهر قوله(١): «لوجوده في زمان سابق عليه»، وصريح قول شيخنا البهائي: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الأول» ـ وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس(٢).

قوله ﷺ: «إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا... الخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد، كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى الليل، حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم(٣).

---

(١) يعني: قول المحقق الخونساري ﷺ في بيان معنى الاستصحاب عند المشهور.

(٢) حيث صرح بان مجرد اليقين بالوجود في الزمان السابق لا يقتضي الحكم بالبقاء في الزمان اللاحق، بل منشأ الحكم بالبقاء عنده كون أمران:

الأول: اليقين مقتضياً له لو لا الشك ولذا خصه، بما إذا شك في المزيل.

الثاني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال.

(٣) ولذا لا يكون له إلا اطاعة واحدة أو معصية كذلك.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيى موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة(١)، ومن أمثلته: وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال، فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول، فالحكم التكليفي: إما أمر، وإما نهي، وإما تخيير:

فإن كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره(٢): من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية، كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل(٣): أصالة عدم الزوال(٤)، وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس(٥)،

---

(١) يكون لكل منها إطاعته ومعصيته.

(٢) يعني: في الدليل الأول من الدليلين الذين استدل بهما على الاستصحاب.

(٣) وكل ذلك يرجع إلى الاستصحاب الذي هو محل الكلام. وبدونه يكون المرجع الأصل، وهو التخيير للدوران بين الوجوب والحرمة.

(٤) الذي هو أصل موضوعي حاكم على أصالة التخيير.

(٥) هذا راجع إلى استصحاب الاشتغال، الذي تقدم من المصنف قدس سره الإشكال فيه في مبحث الشبهة الوجوبية التحريمية. إلا أن يريد به استصحاب

أو عدم حدوث التكليف بالخروج(١)، أو غير ذلك.

وإن كان نهياً، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال(٢) ـ كما هو الظاهر(٣) ـ

وجوب الجلوس، فيبتني على ما تقدم في حجة القول السابع من الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(١) هذا لا يقتضي وجوب الجلوس إلا بناء على الأصل المثبت. إلا أن يتمسك فيه بأصالة الاشتغال بالتكليف بالجلوس.

لكن لو فرض كون الوقت بالإضافة إلى الخروج شرطاً للواجب لا للوجوب، بمعنى أن الواجب هو الخروج الحاصل بعد الزوال كان منجزاً حين الشك بمقتضى قاعدة الاشتغال أيضاً المقتضية للزوم إحراز الفراغ واليقين بامتثاله فيتزاحم الاحتياطان بالإضافة إلى التكليفين، ويتعين الرجوع إلى أصالة التخيير أيضاً. فتأمل.

(٢) يعني: الاشتغال بالحرام في اثناء الوقت.

(٣) الظاهر أن الحال يختلف حسب اختلاف الجعل، فحرمة الشيء في مدة معينة **تارة**: ترجع إلى حرمته في كل آن بنحو الانحلال. وهو الوجه الثاني الذي أشار إليه المصنف قدس سره كحرمة الكون في المسجد الحرام للجنب. ويأتي الكلام فيه.

وأخرى: ترجع إلى حرمة ايقاع صرف الوجود منه في تلك المدة بنحو لو انشغل به في بعض تلك المدة فعل الحرام كما لو انشغل به في تمام المدة من دون زيادة في المعصية، نظير حرمة الاكل في يوم الصوم المنذور.فتأمل.

واللازم حينئذٍ حرمة الانشغال بالحرام في اثناء المدة، كما ذكره المصنف قدس سره.

وثالثة: ترجع إلى حرمة اشغال تمام المدة بذلك فلو انشغل به في بعض المدة لم يفعل حراماً أصلاً، كما لو فرض حرمة الامساك في نهار العيد، فإنه لا يراد به إلا

كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما الحرمة بعده فلا يثبت بـما ذكر في الأمر(١)، بل يحتاج إلى الاستصحاب(٢) المشـهور، وإلا(٣) فالأصـل الإباحـة في صورة الشـك(٤). وإن قلنـا: إنـه لا يتحقق الحرام ولا اسـتحقاق العقـاب إلا بعد تمام الإمسـاك والجلـوس المذكورين(٥)، فيرجـع إلى مقتـضى(٦) أصالـة عـدم اسـتحقاق العقـاب وعـدم تحقـق

حرمة الامسـاك في تمامه لا حرمة الانشـغال به في بعضه فما يظهر من المصنفﷺ من الترديد بين الوجهين في الاخيرين في غير محله. بل اللازم ذكر كليها. فلاحظ.

(١) وهو قاعدة الاشـتغال. و كأن الوجه في عـدم جريان القاعدة هو وجود القدر المتيقن، وهو ما قبل زمان الشك.

و فيـه: أنـه لا يجدي في إحراز الفراغ عن التكليـف المعلوم، وهو التكليف بما بين الحدين بعد فرض عدم الاجمال فيه، وإنما كان الشك في الفراغ ناشئاً عن الشبهة الموضوعية.

نعـم إذا كان الوقـت شرطـاً للتكليـف التحريمـي كان الشـك فيـه شـكا في التكليف، وهو مجري البراءة. فتأمل جيداً.

(٢) ويبتني على الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(٣) يعني: إن لم نقل بجريان الاستصحاب بالمعنى المشهور.

(٤) عرفت الإشكال فيه في الجملة، وأنه قد يكون المرجع الاشتغال.

(٥) يعني: فلا يحرم الاشـتغال بالفعل في اثناء الوقت. وقد عرفت انه المتعين فى الصورة الثالثة.

(٦) لا يخفى أن الشـك في تحقق الغاية لا أثر له في حق من لم يمسـك قبله، إذ يجوز له الامساك حتى لو علم بعدم تحقق الغاية، لفرض انه لا يحرم عليه الامساك فى كل آن، بل اتمام الامساك، وهو غير حاصل مع فرض سبق عدم الإمساك قبل الشك.

المعصية(١)، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

وإن كان تخييراً، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه، فإن الظاهر لزوم

وإنما يكون الشك في الغاية مورداً للاثر في حق من استمر منه الامساك إلى زمان الشك، إذ على تقدير تحقق الغاية فهو قد فعل الحرام وسقط التكليف بالمعصية، فلا يحرم عليه الامساك بعد، وعلى تقدير عدم تحققها يحرم عليه الامساك لما يستلزم من اتمام الامساك المحرم.

و عليه فيكون الشك في سقوط التكليف وفي قدرته على امتثاله، ولا يبعد في مثله الرجوع للاحتياط.

نعم لو كان الوقت شرطاً للتكليف لا للمكلف به كان الشك فيه شكاً في التكليف وهو مجري البراءة.

و إن شئت قلت: الشك في سقوط التكليف ان كان ناشئاً من احتمال العجز أو الامتثال كان مجرى للاشتغال، وإن كان ناشئاً من احتمال فقد شرائطه الشرعية فهو مجري للبراءة إذا لم يمكن إحراز بقاء الشرط. فتأمل جيداً.

(١) اما الأول فلا مجال لجريانه في نفسه، لان استحقاق العقاب أمر عقلي لا يكون مجري لاصل شرعي. وكذا الثاني، لان عنوان المعصية من العناوين العقلية المنتزعة من التكليف المسببة عنه وليس أمراً شرعياً.

إلا أن يكون مراد المصنفﷺ من الأصلين المذكورين هو اجراء البراءة، فيجري ما سبق.

الكف من الأكل عند الشك(١). هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأما الثاني، وهو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك(٢)، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري(٣)، إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط(٤).

فعلم مما ذكرنا: أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة، ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط ـ كما في الاقتضائي ـ أو قاعدة الإباحة والبراءة ـ كما في الحكم التخييري ـ ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط أو البراءة،

---

(١) هذا بناءً على عدم دخل الوقت في التكليف وكونه قيداً للواجب لا غير.

أما إذا كان شرطاً للتكليف فمع الشك فيه يشك في تحقق التكليف، والأصل فيه البراءة، كما ذكرنا في بعض القروض السابقة.

(٢) لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في مقدار التكليف، والأصل فيه البراءة خصوصاً في غير الارتباطي، كما هو المفروض.

(٣) كما هو ظاهر المحقق الخونساري في كلامه السابق.

(٤) فإن اللازم حينئذٍ الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال لو فرض عدم الرجوع للاستصحاب لإحراز عدم تحقق الغاية.

وهذا عين إنكار الاستصحاب(١)، لأن المنكر يرجع إلى أصول اخر، فلا حاجة إلى تطويل الكلام وتغيير اسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

توجيه ما ذكره المحقق الخوانساري في الحكم التخييري

بقي الكلام في توجيه ما ذكره: من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر، ولعل الوجه فيه(٢): أن الحكم بالتخيير في زمان الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل، كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

توجيه المحقق القمي

وقد وجه المحقق القمي قدس سره إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي: بأن مقتضى التخيير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك في حدوث الغاية، إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضا.

المناقشة في توجيه المحقق القمي

وفيه: أنه إن اريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعينة(٣)، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلاً

---

(١) لكن كلام المحقق الخونساري قدس سره لا يظهر في خلاف ذلك، فقد انكر الاستصحاب المشهور، وذكر أن الاستصحاب الذي هو ينبغي الرجوع إليه بمعنى آخر.

(٢) لا يخفى أن ما ذكره المصنف قدس سره لا ينهض ببيان وجه الاظهرية، وغاية ما يقتضيه التساوي بين الأمرين. وقد أشرنا في تعقيب كلام المحقق الخونساري إلى وجه الاظهرية. فراجع.

(٣) يعني: بنحو القضية الكلية، فيعتقد مثلاً أن جواز الاكل ثابت إلى طلوع الفجر.

عن صورة الشك فيه، فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي، ووجوبه غير مغيا بغاية، فإن الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد(١).

وإن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية(٢) وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأولي أو غيره ممنوع جداً(٣)، بل الكلام في جوازه(٤)، لأنه

---

(١) بل يجب الاعتقاد والاذعان بالأحكام الشرعية على كل مسلم ملتفت فى كل وقت تفصيلاً مع العلم التفصيلي بها وإجمالاً مع العلم الاجمالي بها، لانه مقتضى الايمان بالشريعة والتصديق بالرسول المرسل بها.

كما سبق التعرض له في مبحث الاكتفاء بالعلم الإجمالي في تنجيز التكليف من مباحث القطع، وان كان ما يظهر من المصنف ﰄ هنا قد ينافي ما يظهر منه هناك. فراجع.

(٢) يعني: بنحو القضية الخارجية الشخصية.

(٣) لان الاذعان بالقضية الخارجية الجزئية يتبع الاذعان بالكبرى الكلية موقوف على العلم بالصغرى ـ مثل عدم تحقق الغاية في المقام ـ فمع فرض الشك فى الصغرى ـ لاحتمال حصول الغاية في المقام ـ لا وجه لوجوب الاعتقاد التفصيلي، بل يتعين الاعتقاد الاجمالي، لعدم منافاته للاعتقاد بالكبرى والاذعان بها بوجه، كما لا يخفى.

(٤) كأنه لشبهة التشريع المحرم. لكن لا يبعد اندفاعها بعدم تحقق التشريع في مثل المقام مما كان الحكم الشرعي الكلي، معلوماً، وإنما التردد في الموضوع الخارجي اذ لا تشريع في الاعتقاد بوجود الموضوع مع عدم العلم به، لعدم كونه من الامور الشرعية. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.

معـارض بوجوب الاعتقـاد بالحكم الآخر(١) الذي ثبـت فيما بعد الغاية واقعـا وإن لم يكـن معلومـاً، بـل لا يعقل وجـوب الاعتقاد مع الشـك في الموضوع(٢)، كما لا يخفى.

ولعـل هـذا الموجهﷺ قد وجـد عبـارة شرح الدروس في نسـخته ـ كـما وجدتـه في بعض نسـخ شرح الوافية ـ هكذا: «وأما عـلى الثاني فالأمر كذلـك(٣)» كـما لا يخفـى، لكنـي راجعت بعـض نسـخ شرح الدروس

(١) مما ذكرنـا تعـرف عـدم وجـوب الاعتقـاد بكل مـن الحكمـين تفصيلاً بالإضافة إلى الزمان الخاص المشكوك فيه، لا أنه يجب الاعتقاد بكل منهما ويسقطان للتزاحم.

(٢) كانـه لدعـوى امتنـاع الاعتقاد مع عـدم العلـم بالأمر المعتقـد به. لكن الظاهـر امكانه، لعدم ملازمة الاعتقاد الذي هو بمعنى الاذعان والتسـليم ـ كما هو محـل الـكلام في المقام ـ للعلم، بل يمكن مع العلم بالخلاف ـ فضلاً عن الشـك ـ كما قد يشـهد به قوله تعالى: ﴿**وجحدوا بها واسـتيقنتها أنفسهم**﴾. واما دعوى الامتناع شرعاً، للزوم التشريع المحرم فقد عرفت الإشكال فيها.

(٣) وهـو المحكـي عن بعض نسـخ شرح الـدروس. وظاهـره أن الوجه في الحكم التخييري هو قاعدة الاشـتغال كما ذكره في الحكم الاقتضائي، ولاجله التجأ المحقق القميﷺ لهذا التوجيه.

لكـن قـد يوجـه بان مـراده من كـون الحكـم التخيـيرى كذلك انـه كالحكم الاقتضائي في كون البقاء فيه مقتضى الأصل بلا حاجة إلى الاسـتصحاب، وإن كان الأصل فيهما مختلفاً، كما نبه إليه بعض أعاظم المحشينﷺ .

و هـو وإن كان خـلاف الظاهـر إلا أنـه لا يبعد كونه أولى مـن التوجيه الذي ذكره المحقق القميﷺ. فلاحظ.

فوجـدت لفظ «أظهر» (١) بـدل «كذلك»، وحينئذٍ فظاهـره مقابلة وجه الحكـم بالبقـاء في التخيـير بوجـه الحكـم بالبقـاء في الاقتضـاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما للآخر.

والعجـب من بعض المعاصريـن(٢)، حيث أخـذ التوجيه المذكور عن القوانين، ونسبه إلى المحقق الخوانساري، فقال:

حجة المحقق الخوانسـاري أمران: الأخبار، وأصالة الاشـتغال. ثم أخذ في إجراء أصالة الاشـتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

وأنت خبير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً، لأن غلط النسخة ألجأه إليه(٣).

ما أورده السيد الصدر على المحقق الخوانساري

هذا، وقد أورد عليه(٤) السـيد الشـارح(٥): بجريـان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم، قال:

بيانه: أنا كما نجزم ـ في الصورة التي فرضها ـ بتحقق الحكم في قطعة مـن الزمان، ونشـك أيضاً ـ حين القطـع ـ في تحققه في زمان يكون حدوث

---

(١) كما تقدم نقل كلام المحقق الخونساري هكذا.

(٢) الظاهر انه صاحب الفصول قدس سره.

(٣) هـذا لـو تم إنما يدفع الطعن عن الموجـه ـ وهو المحقق القمي قدس سره ـ لا عن التوجيه. والأمر سهل.

(٤) يعني: على المحقق الخونساري قدس سره.

(٥) لا يبعد ان يكون المراد به السيد الصدر شارح الوافية.

الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا، فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه(١) إلا فيه، ونشك ـ حين القطع ـ في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان، لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، كما أن في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذٍ فنقول: لو لم يمتثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال... إلى آخر ما ذكره، انتهى.

المناقشة في الإيراد

أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقق(٢)، لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشككنا في أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقية(٣)، فاللازم حينئذٍ ـ على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته ـ الرجوع في نفي الزائد، وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة، لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من

---

(١) لا يبعد أن يكون الصحيح: «لا يعلم...» إذ فرض عدم إمكان التحقق في غيره مناف لفرض الشك في البقاء المقوم للاستصحاب. كما لعله ظاهر.

(٢) هذا موقوف على ان يكون كلام المحقق المذكور مختصاً بصورة الشك في وجود الرافع، او رافعية الموجود من جهة الشبهة المصداقية، لا المفهومية.

و قد عرفت أن ظاهر كلامه الجريان في غيرهما مما هو مجري البراءة أيضاً، كما يظهر بالتأمل.

(٣) الذي هو مورد الشك في رافعية الموجود من جهة اجمال مفهوم الرافع وهو في المقام الغروب الذي هو مردد بين غروب الشمس وغروب الحمرة المشرقية.

المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية، فلا يمكن أن يقال: إنه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال، لأنه(١) إن اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن أريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقق، فإن التكليف بالإمساك ـ إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر ـ معلوم مبين، وإنما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية(٢). فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء، وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك ساير موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أن للحكم غاية وشككنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له، فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري قدس سره هي أصالة البراءة(٣) دون الاحتياط.

رجوعٌ إلى كلام المحقق الخوانساري

قوله: «الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا

---

(١) تعليل لقوله: «فلا يمكن...».

(٢) يعني: فيكون الشك في الامتثال الذي هو مجري الاشتغال، لا في أصل التكليف الذي هو مجري البراءة.

(٣) وهو في محله بناءً على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المعروف.

الشك».

أقـول: ظاهـر هذا الـكلام جعل تعـارض اليقـين والشـك باعتبار تعـارض المقتـضي لليقين ونفس الشـك، عـلى أن يكون الشـك مانعا عن اليقـين، فيكون مـن قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه. والظاهر أن المراد بالموجب(١) في كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحينئذٍ فيرد عليه ـ مضافاً إلى أن التعارض الذي استظهره من لفظ «النقـض» لا بـد أن يلاحظ بالنسـبة إلى الناقض ونفـس المنقوض(٢)، لا مقتضيـه الموجب له لولا الناقض ـ : أن نقض اليقين بالشـك ـ بعد صرفه عـن ظاهـره(٣)، وهـو (٤)نقض صفة اليقـين أو أحكامهـا الثابتة لها من حيـث هي صفة من الصفات، لارتفاع(٥) اليقـين وأحكامه الثابتة له من

---

(١) حيث قال: «ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين».

(٢) فينبغـي ملاحظة المعارضة بين نفس اليقين والشـك، ومن الظاهر أنه لا من كون المعارضة ادعائية لا حقيقية، لاختلاف زمانهما، فلا مجال للتعارض الحقيقي بينهما، ومن الظاهر أنه لا معارضة بينهما حقيقة لاختلاف زمانهما.

ومـن ثم اضطـر المصنفﭭ إلى فـرض المعارضة بـين أحـكام المتيقن فجعل نقـض اليقـين كفاية عن نقضها، لما سـيأتي. ولا يبعد إبقاء اليقين عـلى ظاهره وإرادة نقضه إلا دعائي لا الحقيقي، كما سيأتي.

(٣) يعني: معناه الحقيقي.

(٤) بيان لما هو الظاهر.

(٥) تعليل لقوله: «بعد صرفه عن ظاهره».

حيث هو حين الشك قطعاً(١) ـ ظاهر(٢) في نقض أحكام اليقين، يعني: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذٍ بين المنقوض(٣) والناقض(٤)، واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع(٥)، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرافع، سواء كان الشك في وجود الرافع أو في رافعية الموجود(٦). وبين هذا وما ذكره المحقق

---

(١) اما ارتفاع نفس صفة اليقين عند الشك فظاهر. واما ارتفاع أحكامها فلانه يتبع ارتفاعها.

نعم يمكن للشارع إبقاء تلك الأحكام، بحيث يكون اليقين علة لها حدوثاً لابقاء، بل تبقى مع الشك أيضاً، إلا انه يعلم أن أدلة الاستصحاب غير ناظرة إلى ذلك، فيتعين صرفها عن معناها الحقيقي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «أن نقض اليقين بالشك».

(٣) وهو الأحكام.

(٤) وهو الشك.

(٥) هذا يقتضي كون التعارض بين الشك الناقض ومقتضى الأحكام المنقوضة، لان المقتضي يقتضي بقاءها والشك يقتضي رفع اليد عنها، لا بين الشك ونفس الأحكام المنقوضة، كما ذكره أولاً.

فالظاهر ما أشرنا إليه من أن المعارضة إنما هي بين نفس اليقين والشك لا بين المتيقن والشك، والمعارضة المذكورة ادعائية لا حقيقية، ومن ثم لم يختص الاستصحاب بصورة الشك في الرافع مع إحراز المقتضي، على ما تقدم تفصيله عند الكلام في مفاد الأخبار.

(٦) ولو من جهة الشبهة المفهومية او الحكمية. بل عرفت عمومه للشك

تباين جزئي(١).

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه، لأن اليقين بالمستصحب ـ كوجوب الإمساك في الزمان السابق ـ كان حاصلاً من اليقين بمقدمتين: صغرى وجدانية، وهي «أن هذا الآن لم يدخل الليل»، وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة، وهي (وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل) والمراد بالشك(٢) زوال اليقين بالصغرى، وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين(٣)، والكبرى من قبيل المقتضي له، حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء، كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أن ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين(٤).

في المقتضي.

(١) المراد به أنه أعم مطلقاً مما ذكره المحقق المذكور. ولعل هذا خلاف ما مصطلحهم في التباين الجزئي، كما نبه له بعض أعاظم المحشين ﵀. فلاحظ.

(٢) يعني: عند الشك في تحقق الغاية. ثم إن زوال اليقين بالصغرى ليس هو المراد بالشك المنهي عن النقض به، لان المراد بالشك المذكور هو الشك بنفس المستصحب، وهو مسبب عن عدم اليقين بالصغرى والشك بها لا أنه عينه.

(٣) يعني: بالمستصحب المتيقن به سابقاً.

(٤) الذي هو عبارة عن الكبرى. هذا وقد عرفت أن الأولى ملاحظة النقض بالنسبة إلى نفس اليقين بالمستصحب والشك فيه، مع كون النقض ادعائياً لا حقيقياً.

وأما توجيه كلام المحقق: بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيى، ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص.

فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل التخصيص(١)، ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن ـ كما في ما نحن فيه ـ فلا مقتضي للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص(٢)، خصوصا في مثل التخصيص بالغاية(٣).

---

(١) كما في موارد الشك في الرافع المستقل لو فرض كون مقتضى إطلاق دليل المستصحب بقاؤه وعدم ارتفاعه بالرافع.

(٢) لعدم حجيته في مورد التخصيص.

(٣) ذكر بعض أعاظم المحشين ﷺ: ان وجه خصوصية الغاية انها من المخصصات المتصلة المانعة من انعقاد ظهور العام في العموم، فلا يكون مقتضياً في موردها.

لكن الظاهر أن المراد بالغاية مطلق ما ينتهي الحكم معه ولو استفيد من دليل منفصل لا خصوص ما يستفاد من القرائن المتصلة مثل لفظ: (حتى) و(إلى) ونحوهما.

فلا يبعد أن يكون وجه خصوصية الغاية أنها تخصيص لعموم استمرار الحكم المعبر عنه بالعموم الأزماني، وهو غالباً مستفاد من الإطلاق لا من الوضع، والمحكي

والحاصل: أن المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا احرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء(١).

هذا كله، مع أن ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم(٢) في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلاث والأربع: «ولكن ينقض الشك باليقين»(٣)، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك،

عن المصنف قدس سره أنه يرى ان القرائن المنفصلة مانعة من تمامية الاطلاق، لا أنها رافعة لحجيته مع انعقاده ولا أقل من كون الإطلاق أضعف ظهوراً من العموم.

بل ربما يكون الاستمرار مستفاداً من مقتضي طبيعة الأمر المتيقن سابقاً من دون أن يكون لدليله إطلاق يقتضي الاستمرار لعدم تضمن الدليل إلا للحدوث ولا نظر له إلى البقاء. فتأمل جيداً.

(١) ولا جل ذلك كان التحقيق عدم حجية العام في الشبهة المصداقية من طرف المخصّص.

(٢) كأنه لان ظاهر الحديث أن اليقين لا ينقض إلا بقين مثله، فالمنقوض هو اليقين بنفسه لا دليله ولا مقتضيه، وهو قرينة حينئذٍ على أن المراد بالمنقوض في: «لا تنقض اليقين بالشك»، هو اليقين أيضاً، لوحدة السياق. فلاحظ.

(٣) لوضوح أن المنقوض هو الشك لا دليله ولا مقتضيه، فهو قرنية على أن المنهي عنه هو نقض اليقين نفسه بالشك، لا نقض دليله به لوحدة السياق.

فإن المستصحب في موردها: إما عدم فعل الزايد، وإما عدم براءة الذمة من الصلاة ـ كما تقدم ـ، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لو لا الشك(١).

قوله ـ في جواب السؤال ـ: «قلت: فيه تفصيل... إلى آخر الجواب».

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض ـ أعني موضع الغايط ـ مستمرة(٢)، وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها، وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضا أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله(٣) هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعتبر بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها، لعدم وجود

---

(١) وإنما يستند اليقين بهما إلى الوجدان المختص بالزمان السابق، ولا يقتضي البقاء.

(٢) تقدم من المحقق الخونساري قدس سره ما ظاهره التشكيك في أن النجاسة مما يبقى بنفسه لو لا المزيل.

و لو تم ما ذكره لم يتوجه ما ذكره المصنف قدس سره، لانه لا دليل حينئذٍ على وجوب إزالة النجاسة، حتى يلزم الفراغ عنه، بل غاية ما اقتضته الأدلة بطلان الصلاة مع ترك الغسل والتمسح أصلاً، أما كون التمسح بالاحجار الثلاثة شرطا في الصلاة، فلا دليل عليه، والأصل براءة الذمة من اعتبار شرط التثليث، كما سيأتي الاعتراف به من المصنف قدس سره وسيأتي الكلام فيه.

(٣) وهو قاعدة الاشتغال بالتكليف عند الشك في الفراغ عنه.

القـدر المتيقـن في المأمور به وهـي الإزالة(١) وإن كان مـا يتحقق به مردداً بـين الأقل والأكثـر، لكن هذا الترديد ليس في نفـس المأمور به(٢)، كما لا يخفى.

نعم، لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنما ثبت بالتمسح(٣) بثلاثة أحجار أو بالأعم منه ومن التمسـح بذي الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا الأعم(٤).

والحاصل: أنه فرق بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب، المرددة(٥) بين غسله مرة أو مرتين، وبين الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين. والذي يعين كون مسـألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد مـن أدلة وجـوب إزالة النجاسـة عـن الثوب والبـدن للصـلاة(٦)، مثل

---

(١) لعـدم الإجمـال في مفهوم الإزالة، وليسـت من الأمور المشـككة القابلة للزيادة والنقصان حتى يشك في إعتبار المرتبة الزائدة منها.

(٢) بـل في محصلـه، وهـو مجـرى الاشـتغال، لرجوع الشـك فيه إلى الشـك في الامتثال للتكليف المعلوم.

(٣) عرفت أن هذا هو مدعى الخونساري ﳒ في ظاهر كلامه.

(٤) لأن خصوصية تثليث الأحجار زيادة في التكليف مدفوعة بالأصل.

(٥) حـق العبـارة أن يقول: المردد حصولها بين غسـله مرة أو مرتين كما نبه له بعض أعاظم المحشين ﳒ.

(٦) هذا إنما يتم بناءً على أن النجاسـة أمر قائم بنفسـه مسـتقل بالوجود ـ إما أمر واقعي حقيقي أو حكم شرعي ـ أما بناءً على كونها منتزعة من الأحكام التكليفية كعدم جواز الاسـتعمال في الأكل والشرب والصـلاة ونحوهما، فلا بد من التصرف

قولـه تعـالى: ﴿وثيابك فطهر﴾، وقولهعليه السلام في صحيحـة زرارة: «لا صلاة إلا بطهـور» بناء على شـمول الطهور ـ ولـو بقرينة ذيله الـدال على كفاية الأحجار من الاسـتنجاء ـ للطهـارة(١) الخبثية، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيـه المحقق المذكور، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسـل، إلا أن الإنصـاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزالة، وأن الأمر بالغسـل في الأخبـار ليس لاعتباره بنفسـه في الصـلاة، وإنما هو أمـر مقدمي لإزالة

في الأدلة المذكورة، إذ على هذا لا تكون ملاقاة الثوب مثلاً للنجس موجبة لنجاسته المانعـة مـن الصـلاة مثلاً التـي لا بد مـن إزالتها بالغسـل كـي يجب إحـراز الإزالة بالأسـباب المتيقنـة، بل تكـون إصابة الثوب للنجاسـة موجبة، لعـدم جواز الصلاة به إلا مع غسـله، فهو يرجع إلى شرطية الغسـل بنفسـه، ومع دوران الغسـل المعتبر بين الغسـل مرة والغسـل مرتين يكون الأول متيقناً، ويكـون الثانى مدفوعاً بأصالة البراءة.

و عليـه فـما ذكره المحقق الخونسـاريقدس سره مطابـق لمختاره ـ الـذي لا يبعد من المصنـفقدس سره موافقتـه فيـه ـ من كون النجاسـة مـن الأحـكام الوضعيـة المنتزعة من الأحـكام التكليفية. نعم تقدم في حجة القول السـابع أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة، بل المتعين البناء على كونها من الأحكام الوضعية المجعولة التي تكون هي موضوعاً للأحكام. فراجع وتأمل جيداً.

(١) جـار ومجـرور متعلق بقوله: «بنـاء على شـمول...» والرواية هكذا: «لا صـلاة الا بطهـور. ويجزيـك من الاسـتنجاء ثلاثه أحجـار بذلك جرت السـنة من رسول الله».

النجاسـة، مـع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثـال الذي ذكره حتى يناقش فيه(١).

وبما ذكرنا يظهر(٢) ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني ـ بأن(٣) مسـألة الاسـتنجاء من قبيل ما نحن فيـه ـ ولفظه: «غاية مـا أجمعوا عليه: أن التغـوط متـى حصـل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسـح رأسـاً ـ لا بالثلاث ولا بشـعب الحجر الواحد ـ وهذا لا يسـتلزم الإجماع على ثبوت النجاسـة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً... الخ».

ويظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «إنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب...

---

(١) بل يجري في جميع موارد الشـك في رافعية شيء سـواءً احتمل كونه رافعاً مسـتقلاً أم احتمل كونه من افراد رافع خاص لاشـتباه مفهوم ذلك الرافع. وحينئذٍ فيمكن الا يراد عليه بان مقتضى قاعدة الاشـتغال لزوم إحراز ارتفاع الشيء المكلف برفعه.

لكن بناءً على ما سـبق فالأمر المشـكوك في ارتفاعه إن كان تكليفاً فمع الشك فى تحقـق الرافـع له تجـري البراءة منـه لا الاشـتغال، وإن كان وضعاً فهـو راجع إلى التكليـف عنـد المحقق الخونسـاري والمصنـف قدس سرهما فيجـري عليه حكمـه، فما ذكره المحقق الخونسـاري قدس سره جار على مقتضى مبناه. هذا مع أنك عرفت أن كلامه لا يخلو عن اجمال، ولا يتضح انطباقه على ما حكاه عنه المصنف قدس سره . فتأمل جيداً.

(٢) عرفت الكلام فيه.

(٣) بيان للاعتراض.

الخ».

وما في كلامه المحكي(١) في حاشية شرحه على قول الشهيدﷺ: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... إلخ».

أقوى الأقوال القول التاسع وبعده المشهور

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في أدلة الأقوال، علمت أن الأقوى منها القول التاسع، وبعده القول المشهور(٢)، والله العالم بحقايق الأمور.

---

(١) عرفت هناك أن ظاهره كون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الاجتناب. فلاحظ.

(٢) وهو الحجية مطلقاً. وقد عرفت أنه الأقوى بعد ملاحظة ما سبق في حجة القول السابع من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية غالباً لعدم إحراز الموضوع، الذي هو في الحقيقة ليس تفصيلاً في حجية الاستصحاب، بل راجع إلى تنقيح موضوعه. وأما التفصيل الذي ذكره المصنفﷺ فغير ظاهر الوجه. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم وله الحمد وحده وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وينبغي التنبيه على أمور:

وهـي بين ما يتعلق بالمتيقن السـابق، وما يتعلق بدليلـه الدال عليه، وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه.

الأول

أقسام استصحاب الكلي

أن المتيقن السـابق إذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه: فإما أن يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد.

وإما أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً(١) وبين ما هو مرتفع كذلك.

وإمـا أن يكـون من جهـة الشـك في قيام فـرد آخر مقامه مـع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

جواز استصحاب الكلي والفرد في القسم الأول

أمـا الأول، فـلا إشـكال في جواز اسـتصحاب الكلي ونفـس الفرد وترتيب أحكام كل منهما عليه(٢).

---

(١) الظاهـر أنـه يكفي احتمال بقاء أحـد الفردين في الحكـم المذكور له، ولا يعتبر الجزم ببقائه على تقدير وجوده، كما يظهر بالتأمل في وجه جريان الاستصحاب المذكور.

(٢) يعني: على اسـتصحابه، فترتب آثار الفرد على اسـتصحابه، وآثار الكلي

جواز استصحاب الكلي في القسم الثاني دون الفرد

وأما الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور(١). نعم، لا يتعين بذلك أحكام الفرد الذي يستلزم بقاء الكلي(٢) ذلك الفرد في الواقع، سواء كان الشك من جهة الرافع، كما إذا علم بحدوث البول أو المني ولم يعلم الحالة السابقة(٣) وحينئذٍ وجب

على استصحابه، ولا يغني أحدهما عن الآخر وإن كان بينهما ملازمة، إلا بناءً على الأصل المثبت.

نعم بناءً على أن آثار الكلي من آثار الفرد بخصوصياته الفردية ـ كما هو الحال بناءً على تعلق الأحكام بالافراد ـ يتعين التمسك باستصحاب الفرد في ترتيبها، ولا يغني استصحاب الكلي، إذ لا أثر على ذلك، وإنما اعتبر في الأدلة لمحض الحكاية عن الافراد بخصوصياتها. لكن المبنى المذكور ضعيف جداً.

(١) يعني: من حجية الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي. أما بناءً على مختار المصنفﷺ فيتعين تقييده بالقسم الأول وهو الشك في الرافع، كما في مثال الحدث.

(٢) وهو الفرد الطويل، وإنما لا يحرز باستصحاب الكلي لعدم حجية الأصل المثبت. ولا يبعد زيادة قوله: «ذلك الفرد».

(٣) وكذا لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة من الحدثين معاً، للعلم بانتقاضها بالحدث المذكور المردد بينهما، فيجري ما سيذكره المصنفﷺ.

أما لو كانت الحالة السابقة هي الحدث الاصغر، فلا يبعد ان يكون استصحاب الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر موجباً للاكتفاء بالوضوء ولا مجال لجريان استصحاب كلي الحدث، إما لانه من القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي سيأتي من المصنفﷺ عدم جريانه.

أو لكونه محكوماً باستصحاب الحدث الاصغر وعدم الحدث الاكبر، لان مقتضي أدلة أسباب رفع الاحداث ارتفاع كلي الحدث في ظرف عدم الاكبر ووجود

الجمع بين الطهارتين(١)، فإذا فعل إحداهما(٢) وشك في رفع الحدث فالأصل بقاؤه(٣)، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب(٤).

أم كان الشك من جهة المقتضي(٥)، كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين، ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة(٦).

الاصغر بالسبب الرافع للاصغر وحده. فتأمل جيداً.

(١) وجوب الجمع هنا هو مقتضى الأصل به مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، فإن أصالة عدم الطهارة وبقاء الحدث تقتضي عدم جواز الاتيان بكل ما يشترط بالطهارة كالصلاة وعدم جواز الدخول في كل ما يحرم مع الحدث كمس كتابة القرآن.

(٢) بان توضأ فقط أو اغتسل كذلك إذا لم يكن الغسل رافعاً للحدثين معاً كغسل الجنابة.

(٣) فتترتب آثاره من حرمة الدخول في الصلاة ومس كتابة القرآن. ولو لا استصحاب الحدث لكان المرجع في مثل المس استصحاب حرمته بناءً على جريان استصحاب الأحكام التكليفية، وإلا فالمرجع أصالة البراءة. فلاحظ.

(٤) كالمكث في المساجد.

(٥) جريان الاستصحاب الاستصحاب هنا مبني على المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي، كما نبه له قريباً.

(٦) يعني: في التكاليف الالزامية لو فرض كون كل من الفردين يختص

توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه

وتوهم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل.

مدفوع: بأنه لا يقدح ذلك في استصحابه(١) بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه، إما لعدم استعداده وإما لوجود الرافع.

توهم آخر ودفعه

كتوهم: كون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره(٢)، فإن(٣) ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون

بحكم الزامي غير ما يختص به الآخر. بل مقتضي ما ذكره المصنف ﵀ في خاتمة الاستصحاب من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ولو مع عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف الزامي امتناع جريان استصحاب عدم كل منهما مطلقاً ولو في غير الشبهة المحصورة في التكليف الالزامي، للعلم إجمالاً بوجود إحدى الخصوصيتين. فلاحظ.

(١) يعني: استصحاب الكلي المشترك بين الخصوصيتين.

(٢) يعني: فيكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكماً على استصحاب بقاء الكلي، لأنه سببي له.

(٣) بيان لوجه اندفاع التوهم المذكور. وحاصله: أن ارتفاع الكلي من لوازم وجوده في ضمن الفرد القصير المرتفع، ولا أصل يحرز وجوده، لا من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الباقي كي يثبت بأصالة عدمه.

لكن هذا إنما يتم لو كان موضوع الأثر هو ارتفاع الكلي في الزمان اللاحق، أما لو كان موضوعه عدم وجود الكلي فيه، ـ كما هو الغالب ـ فهو من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الذي هو مقتضى الأصل.

الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه(١) هو عدم وجود ما في ضمنه من القدر المشترك(٢) في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين(٣)، وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

ظاهر المحقق القمي عدم الجريان

ويظهر من المحقق القمي رحمه الله في القوانين ـ مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق ـ عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقق وجهه(٤).

قال: إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية

فالأولى الجواب عنه.

أولاً: بأن مجرد الملازمة بين الأمرين لا يوجب ثبوت إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر، بل لا بد من كونه أثراً له، وعدم الكلي ليس من آثار عدم الفرد الطويل بل هو من لوازمه الصرفة. فتأمل.

وثانياً: بأن ليس الترتب ولا المتلازم بين الأمرين شرعياً، بل خارجياً عقلياً، وذلك لا يكفى في إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر إلا بناء على الأصل المثبت. فلا مخرج عن استصحاب الكلي في المقام.

(١) يعني: عدم حدوث الفرد الطويل.

(٢) يعني: وليس هو موضوع الأثر.

(٣) الذي فرض كونه موضوع الأثر.

(٤) ظاهر كلامه الآتي أن الوجه هو عدم الظن بمقتضى الاستصحاب، وإن كان هذا الوجه ممنوع، كما سيأتي من المصنف قدس سره .

الامتـداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بـد من التأمل في أنه كلي أو جزئي، فقد يكـون الموضـوع الثابـت حكمـه أولا مفهومـاً كلياًمردداً بين أمـور، وقد يكـون جزئيـاً حقيقياً معينـاً، وبذلك يتفـاوت الحال، إذ قـد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذٍ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد.

ثـم ذكـر حكايـة تمسـك بعـض أهـل الكتـاب لإثبـات نبـوة نبيـه بالاسـتصحاب، ورد بعـض معاصريه لـه بما لم يرتضه الكتـابي، ثم رده بما ادعى ابتناءه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية.

ثـم أوضح ذلك بمثال، وهو: أنا إذا علمنا أن في الدار حيواناً، لكن لا يعلـم أنـه أي نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشـار أو الديدان؟ ثم غبنـا عـن ذلك مدة، فلا يمكن لنـا الحكم ببقائه في مـدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً أو فأرة أو دود قز، فكيف يحكم ـ بسـبب العلم بالقدر المشـترك ـ باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟! قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي.

المناقشة فيما أفاده المحقـق القمـي

أقول: إن ملاحظة اسـتعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب ـ مع أنه مسـتلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع(١) ـ موجب لعدم انضباط الاسـتصحاب، لعدم اسـتقامة إرادة اسـتعداده من

(١) إذ مـع فـرض ملاحظة اسـتعداد المسـتصحب للبقاء لا وجه للشـك في بقائه. إلا من جهة الشك في طروء الرافع له.

حيث تشخصه(١)، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف(٢)، ولا ضابط لتعيين المتوسط(٣)، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً(٤)، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن، كما اعترف به سابقاً، فلا مانع(٥) من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره، سيجيء(٦) ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث من استصحاب الكلي وفيه قسمان

وأما الثالث ـ وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ـ فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر: إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله(٧).

وإما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدله إليه(٨) وإما بمجرد حدوثه

---

(١) لامتناع الاطلاع على مقدار قابلية خصوص مورد الشك غالباً.

(٢) لعدم الدليل على كل منهما.

(٣) مع أنه لا دليل عليه.

(٤) تقدم الكلام فيه في الوجه الثالث من حجة القول الأول.

(٥) بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضى، اما بناء على مختار المصنفﷺ فالمتعين امتناع جريانه في مثل الفرض.

(٦) في التنبيه التاسع.

(٧) كما لو تردد الأمر بين دخول زيد الدار وحده ودخوله مع عمرو، وعلم بخروج زيد، واحتمل بقاء عمرو على تقدير دخوله.

(٨) كما لو أريد استصحاب وجود الجسم في الظرف فيما لو علم بوجود

مقارناً لارتفاع ذلك الفرد(١).

هـل يـجـري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين، نظراً إلى تيقنه سابقاً وعـدم العلم بارتفاعـه، وإن(٢) علـم بارتفاع بعض وجوداته وشـك في حـدوث ما عـداه، لأن(٣) ذلك مانع من إجراء الاسـتصحاب في الأفراد دون الكلي، كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

أو عـدم جريانه فيهما، لأن بقاء الكلي في الخارج عبارة عن اسـتمرار وجوده الخارجي(٤) المتيقن سـابقاً، وهو معلـوم العدم، وهذا هو الفارق بـين مـا نحـن فيـه والقسـم الثـاني، حيـث إن الباقـي(٥) في الآن اللاحق

بيضة فيه، ودار الأمر بين إخراجها منه وتبدلها بفرخها. فتأمل.

(١) كما لو احتمل دخول عمرو وللدار مقارناً لخروج زيد منها.

(٢) (إن) هنا وصلية.

(٣) تعليـل لقولـه: «وإن علـم...» يعني: إنـما لا يضر العلـم بارتفاع بعض الوجودات لأن ذلك مانع... .

(٤) خصوصية الوجود الخارجي وإن كانت مقارنة لوجود الكلي ـ بل ملازمة لـه ـ إلا أنهـا غير دخيلة في ترتب أثره، بل موضوع الأثر هو صرف الوجود الصادق عـلى الفـرد والافراد بنحـو واحد، فاسـتمرار وجود الـكلي في ضمن افـراد متعددة متبادلة لا يقتضي تعدد وجوده بما هو موضوع الأثر، وإن كان متعدداً خارجاً.

وحينئـذٍ فلا مانع من اسـتصحاب وجـوده بالنحو الذي هـو موضوع للأثر في جميـع الفروض المذكورة كـما أوضحناه في شرح الكفاية وأطلنا الكلام فيه. راجع وتأمل جيداً.

(٥) يعني: في القسم الثاني.

بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً(١)، فيتردد الكلي المعلوم سابقا(٢)

---

(١) بتقريب أن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد.

(٢) فإن ما يحتمل وجوده في الزمان اللاحق من الفردين والخصوصيتين لما كان يحتمل سبقه يحتمل كون بقاء الكلي ببقاء خصوصية واحدة وفرد واحد لا بخصوصيتين يحتمل ارتفاع احداهما.

و فيه: أن المعتبر في المشكوك اللاحق ان يكون متيقناً سابقاً ولا يكفى احتمال كونه المتيقن، فالمتيقن في المقام من الخصوصيتين معلوم الارتفاع والمشكوك لا يقين بحدوثه.

نعم قد يقرب التفصيل المذكور بأن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد للكلي، ولا يرتفع إلا بارتفاعهما، وحينئذٍ فالشك في بقاء الكلي مع احتمال تقارن الفردين في الوجود راجع إلى الشك في بقاء وجوده الواحد، بخلاف ما إذا كان الفردان مترتبين، فإن المرتبة القائمة بالفرد الأول ترتفع بارتفاعه.

لكنه لا يخلو عن اشكال، لانه إن أريد بوجود الكلي الوجود الخارجي التابع للتشخص فالفردان وجودان له وإن تقارنا لا وجود واحد، والمتيقن منهما معلوم الارتفاع، والآخر مشكوك الحدوث بالفرض.

وإن أريد بوجوده وجوده السعي الواحد الذي لا يوجب تعدد الخصوصيات تعدده من حيث كونه موضوع الأثر الشرعي فالكلي موجود بوجود واحد سواءً كان الفردان متقارنين أم مترتبين، ويتعين جريان الاستصحاب فيهما معاً، كما ذكرنا، ولا وجه للتفصيل بينهما. فلاحظ.

بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي(١)، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي(٢).

مختار المصنف هو التفصيل

وجوه(٣)، أقواها الأخير.

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر(٤) الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنه يستصحب السواد(٥). وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك،

---

(١) فكأنه راجع إلى القسم الثاني. لكن فيه: أن الشك في استعداد الكلي إنما هو للشك في وجود الكلي ضمن الفرد الآخر غير الفرد المتيقن، فإذا اعتبر وحدة الفرد الذي يوجد في ضمنه الكلي عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة كالصورة الأخرى، بخلاف القسم الثاني فإن الشك في استعداد الكلي فيه ناش من الشك في حال الفرد المتيقن، لا من احتمال وجود فرد آخر غيره. فلاحظ.

(٢) لأنه من الأصل المثبت.

(٣) مبتدأ مؤخر وخبره قوله سابقاً: «و في جريان الاستصحاب في هذا القسم...». هذا ومما عرفت يظهر أن الاقوى الأول.

(٤) أشرنا غير مرة إلى أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في جريان الاستصحاب ما لم يرجع إلى تحديد الموضوع الشرعي بنظر العرف ثم يبقى حقيقة. وأما الامثلة التى ذكرها فسيأتي الكلام فيها.

(٥) هذا من القسم الأول من استصحاب الكلي، لان الفرد المحتمل بقاؤه من السواد عين الفرد السابق المتيقن وإن ذهبت بعض مراتبه واختلفت حدوده فأن ذهاب بعض مراتب الموجود الخارجي واختلاف حدوده لا يوجب كون الموجود

ثم شـك ـ من جهة اشتباه المفهوم(١) أو المصداق(٢) ـ في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها. أو علم إضافة المائع، ثم شك في زوالها أو تبدلها(٣) إلى فرد

الباقي مبايناً لما سبق، بل هو باق بنفسه، كما واختلاف الحدود كاختلاف الصفات الخارجية لا يمنع من جريان الاستصحاب بعد كون موضوع الأثر هو الذات، ولا دخل للحدود والمرتبة الخاصة فيه بوجه.

(١) اشتباه المفهوم مانع من جريان الاستصحاب، لان العنوان ليس مورداً للاثر بنفسه، بل بلحاظ حكايته عما في الخارج والمحكي به هو مورد الأثر، وحينئذٍ فلا مجال لاستصحابه إلا بعد تعيين مفهوم المحكي به والمفروض انه إن أريد به الطويل فهو معلوم البقاء، وان أريد به القصير فهو معلوم الارتفاع، وكلا هما ليس مجرى الاستصحاب، لعدم تمامية ركنيه فيه، والعنوان من حيث هو على إجماله ليس موضوعاً للاثر حتى يمكن استصحابه، كما أوضحنا ذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الاستصحاب مع الاشتباه في المصداق وإن كان جارياً إلا أنه من القسم الأول لما ذكرناه في استصحاب السواد.

(٣) الظاهر أنه لا مجال لاستصحاب إضافة المايع، لعدم كونها مورداً للاثر، إذ مفاد الأدلة اعتبار الوضوء أو التطهير بالماء لا مانعية الإضافة فيه.

و حينئذ فالمستصحب ـ لو امكن الاستصحاب ـ هو عدم كون السائل ماء لا كونه مضافاً، وليس هو من استصحاب الكلي في شيء، إذ المستصحب هو العدم الواحد المستمر حقيقة ولو مع تبدل فردي الإضافة .

اللهم إلا أن تؤخذ الإضافة موضوعاً للأثر في مثل النذر. فمع أن استصحاب عدم كون السائل ماء لا يخلو عن اشكال أيضاً، لأن الماء لم يؤخذ في الأدلة وصفاً في السائل الغاسل كالطاهر ليصح استصحاب عدمه فيه بمفاد ليس الناقصة بل أخذ بنفسه موضوعاً، إذ المستفاد من الأدلة اعتبار كون الغسل بالماء لا اعتبار كون السائل

آخر من المضاف(١).

العبرة في جريان الاستصحاب

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو(٢) كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتى على القول فيها بتجدد الأمثال(٣). وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء

الغاسل ماء. فتأمل.

على أن ارتفاع الإضافة المتيقنة قد يستلزم تبدل الموضوع، كما لو اضيف له ماء آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب إلا بناء على التسامح العرفي الذي عرفت الإشكال فيه غير مرة.

هذا كله لو كان الاشتباه من جهة المصداق، أما لو كان من جهة المفهوم، فالاستصحاب ممتنع لما عرفت.

وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى الأصول الاخرى، كاستصحاب النجاسة أو الحدث مع التطهير او التطهر به أو أصالة الاشتغال أو غيرهما.

(١) إن كان الفرد الآخر من سنخ الفرد الأول والاختلاف بينهما في المرتبة جرى فيه ما عرفت في استصحاب السواد، وإن كان من سنخ آخر كما لو كان ماء رمان فاحتمل صيرورته ماء عنب مثلاً واريد استصحاب كونه مضافاً فهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي من النوع الممنوع عنه عند المصنفقدس سره، كما لا يخفى.

هذا كله مع الغض عما سبق في المنع عن جريان الاستصحاب المذكور في مع الشك في الإضافة. فلاحظ.

(٢) (لو) هنا وصلية.

(٣) الذي هو بمعنى عدم استمرار الموجود حقيقة، بل كل أمر مستمر بحسب النظر العرفي فهو في الحقيقة مبني على الانعدام والتجدد فهو عبارة عن أمور

الاستصحاب على المداقة العقلية.

ثم إن للفاضل التوني كلاماً يناسب ذكره في المقام ـ مؤيداً لبعض ما ذكرناه ـ وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

كلام الفاضل التوني تأييداً لبعض ما ذكرنا

«إن عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف. والموجب لنجاسته ليس هذا اللازم(١) من حيث هو، بل الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، وظاهر أنه(٢) غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ

متماثلة متجردة ومتعاقبة في الوجود، لا أمر واحد مستمر، وإنما صح استصحابه مع ذلك من جهة ابتناء الاستصحاب على التسامح العرفي لا المداقة العقلية.

لكن الظاهر عدم ابتناء ذلك على التسامح العرفي في عدّ الموجود اللاحق بقاء للموجود السابق، بل على ما يفهمه العرف من الأدلة من أن الموضوع هو الأمر المنتزع من الامور المتعاقبة المستمر بتعاقبها حقيقة.

مع أن كفاية التسامح المذكور في جريان الاستصحاب لا يشهد بكفاية التسامح في سائر الموارد، فإن التسامح المذكور مما قام الدليل على كفايته، وإلا لزم الغاء أدلة الاستصحاب لورودها في مثل ذلك، فلا وجه لقياس غيره عليه مما لم يرد فيه الدليل بالخصوص. فلاحظ.

(١) وهو عدم المذبوحية.

(٢) يعني: الأول.

شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال:

وليس مَثَل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مَثَل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق(١) بوجود زيد في الدار في الوقت الأول. وفساده غني عن البيان، انتهى.

بعض المناقشات فيما أفاده الفاضل التوني

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور(٢) ونظيره، إلا أن نظر المشهور ـ في تمسكهم على النجاسة ـ إلى أن النجاسة إنما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إلا ما ذكيتم﴾، الظاهر في أن المحرم(٣) إنما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (٤)، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه

---

(١) يعني: مع فرض العلم بانه لو بقي لبقي في ضمن عمرو.

(٢) لكن لا يخفى أن محل كلامه غير ما نحن فيه، وهو القسم الثالث من استصحاب الكلي، لوضوح أن مورد كلامه هو استصحاب الكلي ـ كالضاحك ـ لإحراز الفرد ـ كعمرو ـ بخصوصيته وترتيب آثاره، لا آثار الكلي، والكلام فيما نحن فيه في استصحاب الكلي بنفسه وترتيب آثاره لا آثار الفرد، فلا موقع للاستشهاد بكلامه.

هذا وسيأتي من المصنف قدس سره الإشكال في كلام الفاضل التوني قدس سره فانتظر.

(٣) بعض هذه الأدلة مختص بتحريم الاكل ولا يعم النجاسة. نعم، قد يستفاد عدم الفرق بينهما من بعض الأدلة الأخر، وتمام الكلام في الفقه.

(٤) فإن ذكر اسم الله تعالى أمر وجودي مقوم للتذكية، فجعل موضوع الحل

الذابح»، وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل إليه كلاب ولم يعلم أنه مات بأخذ المعلَّم، بالشك(١) في استناد موته إلى المعلم(٢)، إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع «الميتة»، لأن «الميتة» عبارة عن كل ما لم يذك، لأن التذكية أمر شرعي توقيفي(٣)، فما عدا المذكى ميتة.

والحاصل: أن التذكية سبب للحل والطهارة، فكل ما شك فيه أو في مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحل والطهارة.

ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابلتها هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

معلقاً عليه يقتضي كون موضوع التحريم هو عدم التذكية.

(١) متعلق بقوله: «المعللة لحرمة...».

(٢) فإن ذلك كاشف عن كفاية الشك في استناد الموت إلى أخذ المعلَّم في الحكم بالحرمة ظاهراً، وهو يقتضي كون التذكية الحاصله بأخذ المعلَّم هي الموضوع للحلية واقعاً وعدمها هو الموضوع للحرمة كذلك، فإذا أحرز العدم بالأصل ترتبت الحرمة ظاهراً.

(٣) تفسير الميتة بغير المذكى محتاج إلى شرح شرعي. ومجرد كون التذكية أمراً توقيفياً لا يقتضيه، فلا بد من التأمل في مفاد الأدلة، ولا يبعد تمامية ما ذكره المصنف قدس سره . فلاحظ.

لكن الإنصاف: أنه لو علق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف ـ لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى، كما يراه بعض ـ أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدم التذكية السابق حال الحياة، المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم ـ وهو الموت حتف الأنف ـ سليمة عن المعارض، وإن لم يثبت به التذكية(١)، كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر: أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت حتف الأنف يثبت التذكية.

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية ـ مع أن الإباحة والطهارة لا يتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما(٢) ـ أن استصحاب(٣) عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف(٤) لم يكن مستند للإباحة والطهارة(٥).

---

(١) لانها أمر وجودي لازم لمجرى الأصل، وهو عدم الموت حتف الانف، فإحرازه مبني على الأصل المثبت.

(٢) يعني: استصحاب الطهارة والإباحة من حال الحياة من دون حاجة إلى إحراز الموضوع وهو التذكية. لكن ذلك إنما يتم في الطهارة دون إلا باحة، فإن ثبوتها حال الحياة ممنوع، بل هي متوقفة على التذكية. ولذا لا يجوز ظاهراً عندهم ابتلاع العصفور مثلاً حياً. فلاحظ.

(٣) خبر (يكون) في قوله: «فيكون وجه الحاجة...».

(٤) يعني: فيعارض أصالة عدم التذكية.

(٥) يعني: انه لو لا سقوط أصالة عدم التذكية بالمعارضة لاصالة عدم الموت

وكأن السـيدقدس سره ذكر هذا، لزعمه أن مبنى تمسك المشهور على إثبات المـوت حتف الأنـف بأصالة عـدم التذكية، فيسـتقيم حينئـذٍ معارضتهم بما ذكره السـيدقدس سره، فيرجـع بعد التعارض إلى قاعدة «الحـل» و «الطهارة» واستصحابهما.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه: من تعلق الحكم على معنى الميتة، والقول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسـم الله عليـه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسـلم أو ما ذكر اسـم الله عليه المسـتلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل ـ ولا ينافي ذلك(١) تعلق الحكـم في بعـض الأدلة الاخـر بالميتة، ولا ما علق فيه الحـل على ما لم يكن ميتة، كما في آية: ﴿قل لا أجد... الآية﴾ (٢) ـ أو قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكي(٣)، فإذا شـك في عنوان المخرج فالأصل

حتف الانف لم يكن مجال للرجوع للأصول الحكمية كاستصحاب الطهارة والحلية، لحكومـة أصالة عـدم التذكية عليها. لكن عرفت الإشـكال في اسـتصحاب الحلية، لعدم ثبوتها حين الحياة.

(١) كأن وجه عدم المنافاة ما أشار إليه قريباً من أن المراد من الميتة غير المذكى.

(٢) الظاهر من الآية كون الحرمة معلقة على الميتة، لا أن الحل معلق على عدمها.

(٣) فيكـون مـا دل على الحل مـع التذكية مخصصاً لما دل عـلى حرمة الميتة، لا أنهما متباينان موضوعاً. لكنه خلاف الظاهر.

عدمه(١)، فلا(٢) محيص عن قول المشهور.

ثـم إن مـا ذكـره الفاضـل التـوني ـ مـن عـدم جـواز إثبـات عمرو باسـتصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيـد ـ صحيح(٣)، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلي(٤) ـ وإن لم يثبت به خصوصية ـ لا يخلو عن وجه، وإن كان الحق فيه التفصيل، كما عرفت.

المناقش فيما مثّل به الفاضل التوني لـما نـحـن فيه

إلا أن كـون عدم المذبوحية مـن قبيل الضاحك محل نظر، من حيث إن العـدم الأزلي مسـتمر مـع حياة الحيـوان وموته حتف الأنـف(٥)، فلا مانـع من اسـتصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشـك، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاسـتصحاب في القسـمين الأولين من الكلي كان الاسـتصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات

---

(١) ويرجع حينئذٍ إلى عموم العام، ولا يكون من التمسـك بالعام في الشبهة المصداقيـة، فإنه يختص بما إذا لم يحرز عنـوان المخصص أو يحرز عدمه بالأصل، والا يتعين الرجوع في الأول إلى حكم الخاص، وفي الثاني إلى حكم العام.

(٢) جواب (أما) في قوله: «أما إذا قلنا بتعلق...».

(٣) لكنـه أجنبي عـما نحن فيه، إذ الكلام فيما نحن فيه في اسـتصحاب نفس الـكلي مـن دون اثبـات الخصوصيـة المحتملة، والـذي نفـاه الفاضل التـوني ﷺ هو استصحاب الكلي لا ثبات الخصوصية، كما لا يخفى.

(٤) يعني: في القسم الثالث الذي هو محل الكلام.

(٥) فهو امر شـخصي جزئي لاكلي، كما ذكرناه عند الكلام في الاستصحاب عند الشك في الإضافة .

خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به(١) إثبات الموجود المتأخر المقارن له ـ نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية ـ أو ارتباط الموجود المقارن له به(٢)، كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه، حتى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم(٣)، فيحكم عليه بالاستحاضة(٤)، إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية.

---

(١) وإلا كان من الأصل المثبت. ولا يخفى أن كلام الفاضل التوني قُدِّسَ سِرُّهُ في هذه الصورة، لانه ذكر أن النجاسة ليست من آثار عدم المذبوحية، بل من آثار ملزومه الثاني وهو الموت حتف الانف.

(٢) يعني: بالعدم المذكور. والمراد بارتباط الموجود المقارن للعدم به كون العدم وصفاً له بمفاد ليس الناقصة، فيراد من استصحاب عدم الحيض مثلاً اثبات أن الدم المقارن له ليس حيضاً. والوجه في عدم صحة الاستصحاب بلحاظ الربط المذكور أنه من الأصل المثبت.

(٣) بل هذا موقوف على إحراز عدم كون الدم حيضاً، ولو من باب استصحاب العدم الازلي، بمفاد كان الناقصة، فيقال: هذا الدم قبل خروجه او قبل وجوده لم يكن حيضاً فهو الآن بعد خروجه كذلك.

(٤) بمقتضى الدليل المفروض الدال على أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة.

والمعيـار: عـدم الخلط بـين المتصف بوصـف عنـواني(١) وبين قيام ذلـك الوصـف بمحل(٢)، فإن اسـتصحاب وجود المتصـف أو عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

---

(١) يعني بأن يستصحب وجوده او عدمه بمفاد كان أو ليس التامتين.

(٢) بأن يكون محمولاً على المحل بمفاد كان أو ليس الناقصتين.

الأمر الثاني

هل يجري الاستصحاب في الزمان والزمانيات؟

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشك في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج(١)، وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيداً له(٢). إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في

(١) كالحركة والكلام وجريان الماء.

(٢) يعني: الذي يؤخذ الزمان قيداً له، كالوجوب أو الواجب المقيدين بزمان خاص. والوجه في عدم جريانه أن تبدل الزمان موجب لتبدل القيد المانع من استصحاب المقيد بما هو مقيد.

لكن هذا إنما يتم في تقييد موضوع التكليف ومتعلقه كالواجب، لا في تقييد التكليف نفسه لأنه أمر شخصي لا يتبدل بتبدل القيد بخلاف الواجب مثلاً فإنه أمر كلي، ولعله يتضح بما يأتي.

الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين(١) بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين: أن استصحاب الليل والنهار(٢) من الضروريات.

الأقسام ثلاثة:

والتحقيق: أن هنا أقساماً ثلاثة:

١- استصحاب نفس الزمان

أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار، ولوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً، وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجدده(٣) أو عن عدم تجدد جزء مقابله أو تجدده، أمكن القول

---

(١) وهما الأمر التدريجي كالكلام، والأمر المقيد بالزمان كالوجوب في بعض الفروع. لكن لم يتضح الوجه في أولوية جريان الاستصحاب في الأول من جريانه في الزمان، بل هما من سنخ واحد.

إلا أن يفرق بينهما بإمكان البقاء الحقيقي لغير الزمان، دون الزمان، بناءً على ما يأتي الإشارة إليه من توقف البقاء على كون الباقي مظروفاً للزمان ولا يتأتى في نفس الزمان. وسيأتي الكلام فيه.

و أما الثاني فقد يمتنع جريان الاستصحاب فيه لعدم إحراز الموضوع، كما يأتي الكلام فيه، فيكون إحرازه موقوفاً على استصحاب الزمان ولا طريق له بدونه. فلاحظ.

(٢) أو غيرهما من العناوين الزمانية كالشهر والسنة.

(٣) وارتفاعه عبارة عن تجدد جزئه الأخير، فالكلام مبني على اللف والنشر.

بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه له من الوجود(١)، فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه، فالعبرة(٢) بالشك في وجوده وبتحققه قبل زمان الشك وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك(٣). وإنما وقع التعبير بالبقاء(٤) في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات،

---

(١) فوجود الامور القارة باجتماع اجزائها في الوجود، ووجود الامور التدريجية بتدرج اجزائها في الوجود وعدم وجود الجزء الاخير وانعدامه، وكذا الحال في بقائها.

(٢) يعني: في جريان الاستصحاب.

(٣) يعني: فلا يعتبر في المستصحب أن يكون مظروفاً في الزمان، بل يعتبر بقاؤه وإن كان بنفسه زماناً. والوجه فيه: إطلاق أدلة الاستصحاب المتقدمة.

(٤) دفع دخل. وحاصل الدخل: أنهم ذكروا أنه لابد في جريان الاستصحاب من كون الشك في بقاء الأمر المتيقن، ولا شك في البقاء في المقام لان ما علم بوجوده من الاجزاء معلوم الارتفاع، وما شك فيه مشكوك الحدوث. و قد دفع ذلك باحد وجهين:

الأول: ان تعبيرهم بالبقاء إنما كان بلحاظ أن محل كلامهم استصحاب الزمانيات كما هو مقتضى تعبيرهم عنها باستصحاب الحال.

الثاني: أن البقاء يمكن تعميمه بنحو التسامح لهذا النحو من البقاء الحاصل فى الزمان وإن لم يكن بقاء حقيقة لما عرفت.

ويشكل الأول بان اعتبار الشك في البقاء هو مقتضي أدلة الاستصحاب المتقدمة، لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدونه، من دون فرق بين الزمانيات والزمان بنفسه، لوحدة الدليل في الجميع.

ويشكل الثاني بانه لا وجه للاكتفاء بالتسامح في صدق البقاء، كما ذكرناه غير مرة. فالأولى الجواب بأن البقاء فيه بالنحو المذكور في التدريجيات بقاء حقيقي لها،

حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة.

إلا أن هذا المعنى ـ على تقدير صحته والإغماض عما فيه(١) ـ لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار(٢)، إلا على القول بالأصل المثبت(٣) مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية، ولو بنينا على ذلك(٤) أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات اخر في امور متلازمة مع الزمان، كطلوع الفجر، وغروب الشمس، وذهاب الحمرة، وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها(٥).

إذ بقاء كل شيء بحسبه، ولا تسامح في صدق البقاء فيها. فلاحظ.

(١) لم يتضح وجه الإشكال فيه بعد ما عرفت.

(٢) إحراز هذا إنما يحتاج إليه إذا استفيد من الأدلة اعتبار وقوع الفعل في الليل أو النهار، أما إذا كان مفادها مجرد تحقق الفعل حين وجود الليل أو النهار، فيراد محض اجتماعهما في الوجود فلا موجب لإحراز كون الزمان الخاص نهاراً اوليلاً بمفاد كان الناقصة، بل يكفي في ترتب الأثر المذكور استصحاب الليل أو النهار أو غيرهما بمفاد كان التامة، كما لعله ظاهر.

ولا يبعد كون المستفاد من الأدلة هو الثاني، كما فصلنا الكلام فيه في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) لأن وجود الليل أو النهار بمفاد كان التامة ملازم لوقوع الفعل فيهما.

(٤) يعني: على الرجوع للاصل المثبت والاكتفاء به.

(٥) فإن الامور المذكور لما كانت آنية لا تقبل الاستمرار ولا التدرج فلا اشكال في إمكان استصحاب عدمها، كما لا يخفى.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار(١) عند الشك في هلال رمضان أو شوال، ولعله المراد بقوله عليه السلام في المكاتبة المقدمة في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، إلا أن جواز(٢) الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة، لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً(٣).

و عمدة الإشكال فيه: انه من الأصل المثبت، لملازمة الامور المذكورة لليل أو النهار، كما ذكر المصنف قدس سره.

نعم لو فرض اخذها بأنفسها في الأدلة الشرعية امكن الرجوع للاصل المذكور، كما في الفجر المأخوذ غاية لجواز الاكل والشرب في الصوم.

(١) وهو الوجوب. لكن استصحاب عدم وجوب الصوم أو عدم وجوب الافطار إنما يتم بناءً على أن الموضوع الواجب مطلق الصوم أوالافطار من دون أن يكون الزمان قيداً فيهما، وإلا أشكل الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، وهو صوم رمضان وإفطار العيد، بل يتعين الرجوع إلى أصل البراءة، كما قد يتضح بملاحظة ما سبق في حجة القول السابع، وما يأتي في استصحاب المقيد بالزمان.

(٢) حيث أن المراد بقوله عليه السلام: «أفطر للرؤية» ليس وجوب الافطار فقط الذي هو خلاف الأصل، بل جوازه أيضاً، فالمراد انه لا يترتب أثر العيد من جواز الافطار ووجوبه إلا بالرؤية.

(٣) يعني: فلا يجري استصحاب الوجوب، لان الوجوب المتيقن سابقاً كان ليوم آخر غير اليوم المشكوك، فلا شك في البقاء.

و عليه فلو كان المراد في الرواية الاستصحاب الحكمي لم يكن مجال لتطبيقه

٢ـ استصحاب الأمور التدريجية غـير القـارّة

وأما القسـم الثـاني: أعني، الامور التدريجية الغـير القارة ـ كالتكلم والكتابـة والمـشي ونبـع المـاء من العـين وسـيلان دم الحيض مـن الرحم ـ فالظاهـر جـواز إجـراء الاسـتصحاب فيـها يمكـن أن يفـرض فيهـا أمراً واحداً(١) مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلم ـ مثلاً ـ مجمـوع أجزائه أمـراً واحداً، والشـك في بقائه لأجل الشـك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك(٢) المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى: أن الشـك في بقاء القدر المشـترك نـاش عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المسـتلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسـم الثاني من القسـم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر

بلحاظ الافطار، واختص تطبيقه بالصوم في الشـك في أول الشـهر، فلا بد ان يكون التطبيـق في الافطار والصـوم معاً في الرواية بلحاظ الاسـتصحاب الموضوعي وهو اسـتصحاب شـعبان وعدم دخـول رمضان، واسـتصحاب رمضان وعـدم دخول شوال.

وهو شـاهد بما أشرنا إليه من أن المسـتفاد من أدلة وجـوب الصوم والافطار كون الموضوع لهما هو وجود الزمان الخاص بمفاد كان التامة لا كون الزمان الحاضر متصفاً بالعنوان الزماني الخاص. فلاحظ.

(١) هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في جعل موضوع الأثر، وأن موضوعه كل جزء جزء بنفسـه، أو موضوعه المجموع المستمر بتعاقب الاجزاء، والغالب ما ذكره المصنف قدس سره.

(٢) بل الأمر الشخصي المشكوك في بقائه للشك في تعاقب اجزائه وانقطاعها لا الكلي المردد بين الفردين، فهو خارج عن استصحاب الكلي، كما يظهر بالتأمل.

السابق.

مدفوعة: بأن الظاهر كونه من قبيل الثاني من تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع(١) ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدَّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه(٢). والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل، لا جزئياً من الكلي(٣).

---

(١) هذا يناسب ما ذكرنا من كون التردد في المقام في حال الفرد الشخصي، لا بين فردي الكلي.

(٢) الذي عرفت أنه نحو خاص من البقاء جار في التدريجيات.

(٣) هذا وإن كان مسلماً كما عرفت إلا أن الظاهر أن جهة المنع من جريان استصحاب الكلي في القسم المذكور جارية هنا، لاشتراك المقامين في كون موضوع الأثر هو الأمر الاعتباري الواحد المنتزع من الموجودات الحقيقية المستمر بتعاقبها، وهو وجود الكلي هناك ووجود الأمر الشخصي التدريجي الواحد عرفاً هنا، وكما كان الموجود الحقيقي في الكلي هو الافراد المتباينة فكذلك الموجود الحقيقي هنا هو الاجزاء المتباينة.

فالمقامان من باب واحد وإن اختلفا في كون المستصحب كلياً وكونه شخصياً. وكما يجوز الاستصحاب هنا لوحدة موضوع الأثر واستمراره وان كان امراً اعتبارياً فكذلك هناك على ما ذكرناه. فتأمل جيداً.

هـذا، مع ما عرفـت ـ في الأمر السـابق ـ من جريان الاسـتصحاب فيـما كان من القسـم الثالث فيما إذا لم يعد الفـرد اللاحق على تقدير وجوده موجـوداً آخر مغايراً للموجود الأول، كما في السـواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم(١).

ثـم إن الرابطـة الموجبـة لعـد المجمـوع أمـراً واحـداً موكولـة إلى العـرف(٢)، فإن المشـتغل بقراءة القرآن لداع، يعـدّ جميع ما يحصل منه في الخـارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شـك في بقاء اشـتغاله بها في زمان لأجـل الشـك في حـدوث الصـارف أو لأجـل الشـك في مقـدار اقتضاء الداعي(٣)، فالأصل بقاؤه.

---

(١) لعلـه اشـارة إلى الإشـكال في كونـه من هـذا القبيل، فإن المرتبـة الخفيفة من السـواد موجـودة بوجود المرتبة الشـديدة المتيقنة منه، فيصح اسـتصحابها بنحو الاستصحاب الشخصي فضلاً عن الكلي، كما سبق.

أما الاجزاء المشـكوكة من الكلام فهي غير موجودة بوجود الاجزاء المتيقنة، فليست بقاء لها، بل مباينة لها حقيقة وعرفاً.

فالعمدة ما تقدم من صدق البقاء للكلام الواحد عرفاً بتعاقب أجزائه، الذي عرفت انه يوجب كون استصحابه من استصحاب الأمر الجزئي لا الشخصي. فلاحظ.

(٢) الظاهـر أن المنـاط في ذلـك هو ما يسـتفاد مـن الأدلة بحسـب ما يفهمه العـرف، فإن المعيـار في بقاء الموضوع على بقاء الموضوع العرفي للقضية الشرعية، كما أشرنا إليه في غير مقام.

(٣) هذا إنما يتم بناءً على عموم حجية الاستصحاب للشك في المقتضى وعدم اختصاصها بالشك في الرافع، وهو لا يلائم مختار المصنفﭭ .

أمـا لو تكلم لداع أو لدواع ثم شـك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن(١).

وكذا لو شـك بعـد انقطاع دم الحيض في عـوده في زمان يحكم عليه بالحيضية(٢) أم لا(٣)، فيمكن إجراء الاسـتصحاب، نظرا إلى أن الشـك في اقتضـاء الطبيعة لقـذف الرحم الدم في أي مقدار مـن الزمان، فالأصل عدم انقطاعه(٤).

---

(١) الظاهر انه لا دخل لتعدد الدواعي في وحدة الكلام عرفاً، بل المعيار فيها اتصاله وعدم انقطاعه بتخلل السـكوت المعتدبه، وإن تعددت دواعيه فلو شـك في الاسـتمرار لاحتمال تجدد الداعي فلا مانع من جريان الاسـتصحاب بناءً على عموم دليلـه لصورة الشـك في المقتضي، كما أنـه لو فرض العلم بتحقق السـكوت المعتد به واحتمـل رجـوع المتكلم للـكلام بالداعي الأول يمتنـع ولا أثر لوحـدة الداعي في جريانه. فلاحظ.

(٢) كما لو انقطع الدم بعد الثلاثة واحتمل رجوعه قبل العشرة.

(٣) عطف على قوله: «عوده...» وكان المناسب العطف بـ(أو).

(٤) إن كان المراد عدم انقطاع الدم فالمفروض انقطاعه والشك في رجوعه.

وإن كان المـراد عـدم انقطـاع اقتضاء الرحـم لقذف الدم فالمفـروض انقطاع الاقتضاء المذكور، لملازمته لانقطاع الدم.

نعم منشـأ الشـك في رجوع الدم الشـك في كيفية اقتضاء الرحم وأنه يقتضي القذف مرة أو مرتين، ولا أصل يحرز ذلك.

مـع أنه لـو فرض كـون الأصل بقـاء اقتضاء الرحـم للقذف فهو ليـس امراً تدريجياً، لانه أمر بسيط وليس له أجزاء متعاقبة، فالتدريجي هو الأمر المقتضي ـ وهو سيلان الدم ـ لا نفس الاقتضاء.

وكـذا لو شـك في اليـأس، فرأت الـدم، فإنه قد يقال باسـتصحاب الحيـض، نظـراً إلى كـون الشـك في انقضاء مـا اقتضته الطبيعـة من قذف الحيض في كل شهر(١).

وحاصـل وجـه الاسـتصحاب: ملاحظة كون الشـك في اسـتمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد(٢)، وإذا لوحظ كل واحد(٣) من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعددة.

مضافـاً إلى أن الأصل المذكور مـن أوضح افراد الأصل المثبت، لان موضوع الأثر هو خروج الدم لا اقتضاء الرحم لقذفه وإن كان مستلزماً له.

نعم قد يستصحب الحيض الشرعي الذي هو بمعنى حكم الشارع على المرأة بالحيـض بنـاءً عـلى أن الحيضية من الأحـكام الشرعيـة التابعة لخـروج الدم لانفس خروج الدم، ولذا يتحقق حين النقاء المتخلل بين الدميين.

لكنه لو تم ولم يكن محكوماً لاصالة عدم عود الدم مرة أخرى، فهو خارج عما نحن فيه لعدم كون الحكم المذكور تدريجياً. فلاحظ.

(١) يجـري هنـا ما سـبق من الـكلام هنـاك. ولا مجـال هنا لاحتـمال جريان استصحاب الحيضية بمعنى حكم الشارع بها، للعلم بانقطاعه في الشهر السابق.

(٢) عرفت أنه لا عبرة في وحدة المسـتصحب بوحدة سببه، بل المعتبر اتصال اجزائه.

(٣) عرفت أن هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في تعيين موضوع الأثر.

والإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، وعدمها في بعض، والتباس الأمر في ثالث(١). والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

٣ـ استصحاب الأمور المقيدة بالزمان

وأما القسم الثالث ـ وهو ما كان مقيداً بالزمان ـ فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء: وجود الموجود الأول في الآن الثاني(٢)، وقد تقدم الاستشكال(٣) في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية،

(١) يتضح مما ذكرنا أن المعيار في الوحدة المذكورة على ما يستفاد من الأدلة الشرعية، فإن استفيد منها أن موضوع الأثر هو الأمر الواحد المركب من أجزاء صح استصحابه مع الشك في تعاقب أجزائه، وإن استفيد منها أن الموضوع نفس الاجزاء المتعاقبة، بحيث يكون كل منها موضوع مستقلاً او مقوماً للموضوع امتنع الاستصحاب. فلاحظ.

(٢) يعني: ومع فرض التقييد يتعدد الموضوع باختلاف القيد فيمتنع الاستصحاب. بل يقطع بارتفاع الحكم المتيقن، فلا معنى لاستصحابه.

(٣) تقدم تفصيل ذلك في آخر الكلام في حجة القول السابع، وتقدم منه دعوى ان جميع الحالات الدخيلة في الحكم قيداً في الموضوع، فيشكل استصحاب الحكم تبدل حالة يشك في دخلها لاحتمال كونها قيداً.

وتقدم هناك دفع المصنفﷺ للشبهة بتسامح العرف في صدق البقاء للمتيقن السابق إلا في بعض الموارد الخاصة التي هى محل الإشكال.

وقد ذكر في آخر الكلام في حجة القول الخامس أن اللازم في ذلك التأمل التام، لانه مزال الاقدام.

و قد ذكرنا في تعقيب ما ذكره في حجة القول السابع أن اللازم التفصيل بين ما كونه قيداً للحكم وما يحتمل كونه قيداً للموضوع، ولا عبرة بتسامح العرف في البقاء. فراجع وتأمل.

لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدماً في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان.

ما ذكره الفاضل النراقي: من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً مع استصحاب وجوده

ومما ذكر يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين(١): من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً، ومعارضته مع استصحاب وجوده، بزعم(٢) أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه(٣) ـ عند الشك ـ على العدم الأزلي(٤) الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكر من تعارض الاستصحابين:

كلام الفاضل النراقي قدس سره

إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه

---

(١) ذكر بعض أعاظم المحشين قدس سره أنه الفاضل النراقي في المناهج.

(٢) هذا تقريب لجريان استصحاب العدم، لا لمعارضته مع استصحاب الوجود.

(٣) يعني: بقاء عدم الوجوب بالإضافة إلى الفعل الواقع بعد الزمان المتيقن، فيقال فيما لو شك في بقاء وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال: كان الجلوس بعد الزوال غير واجب ـ قبل التشريع ـ ويشك في بقاء عدم وجوبه لاحتمال كون ما شرع وجوب خصوص ما بعد الزوال فيستصحب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال إلى حين الشك.

(٤) وهو السابق على التشريع.

قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك، فهنا شك(١) ويقينان(٢)، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك(٣)، وهو اليقين بالجلوس(٤).

قلنا: إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة(٥) وقت ملاحظة أمر الشارع، فشك يوم الخميس ـ مثلا، حال ورود الأمر ـ في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال(٦)، انتهى.

ثم أجرى ما ذكره ـ من تعارض استصحابي الوجود والعدم ـ في

---

(١) وهو الشك في وجوب الجلوس يوم الجمعة بعد الزوال.

(٢) وهما اليقين السابق على التشريع بعدم وجوب الجلوس بعد زوال يوم الجمعة واليقين بوجوب الجلوس قبل زوال يوم الجمعة.

(٣) حيث أنه يعتبر اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فالمستصحب في زمان الشك هو الحال المتيقن المتصل به، لا المنفصل عنه بقين آخر، فإذا علم بنجاسة الثوب يوم الاربعاء وطهارته يوم الخميس وشك يوم الجمعة لزم استصحاب الحال المتصل بزمان الشك وهو الطهارة لا المنفصل عنه وهو النجاسة، كما هو واضح.

(٤) يعني: بوجوب الجلوس الحاصل قبل الزوال.

(٥) فهو متصل بزمان اليقين بعدم الوجوب فتم فيه شرط الاستصحاب.

(٦) للشك في وقت الزوال بوجوب الجلوس بعده. فالشك المذكور مستمر من حال التشريع إلى حين الزوال.

مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة(١) بعد الغسل مرة، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً(٢).

قال: ولو لم يعلم أن الطهارة مما لا يرتفع إلا برافع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود(٣).

ثم قال: هذا في الامور الشرعية، وأما الامور الخارجية ـ كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع

(١) لكن هذا مثبت، فإن الأثر ليس لسببية البول للنجاسة، بل للمسبب وهو النجاسة، وترتب النجاسة على السببية للملازمة العقلية بينهما لا الشرعية. فلاحظ.

(٢) لكن الأصلين المذكورين من الأصل المثبت. مع أنهما غير حاكمين على استصحاب العدم، على ما يأتي في كلام المصنف قدس سره.

(٣) لعدم وجود الأصل الحاكم على استصحاب العدم.

في وجودها ـ فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها(١)، انتهى.

المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً

أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول، إن لوحظ الزمان قيداً له(٢) أو لمتعلقه(٣) ـ بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب ـ فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة(٤).

---

(١) كأنه لعدم كون موضوعاتها قابلة للتقييد والتفريد، بل ليست هي إلاّ وجوداً واحداً مستمراً، فمع فرض انتقاض العدم بالوجود لا مجال لاستصحاب العدم في حال الشك. فلاحظ.

(٢) كما لو احتمل كون الزمان قيداً لنفس التكليف كالوجوب.

(٣) كما لو احتمل كون الزمان للمكلف به، كالصوم.

(٤) لأن صوم يوم الخميس مباين لصوم يوم الجمعة، فيكون وجوب كل منهما مبايناً لوجوب الآخر، لان تباين المعروضين موجب لتباين عرضيهما.

لكن هذا إنما يتم في تقييد المكلف به، كالواجب والحرام، وأما تقييد نفس التكليف فلا مجال لدعوى كونه موجباً للتعدد، ولا مانعاً من الاستصحاب لو فرض الشك فيه، لأن التقييد إنما يكون في الكبرى الشرعية الكلية، كما في: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**...﴾ وليست هي المستصحبة إلا على نحو التعليق الذي يأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع، ولا يستصحب بنحو التنجيز إلا الحكم الخارجي الفعلي، وهو أمر جزئي لا يقبل التقييد، فلا يكون الزمان إلا ظرفاً له، فمع فرض وحدة متعلقه

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لابد من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره‏ﷺ: من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس(١). مدفوع: بأن ذلك الشك أيضاً ـ حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال ـ مهمل(٢) بحكم

لا يعقل اختلافه وتعدده إلا أن يفصل بعدم، أو يكون الزمان قيداً لمتعلقه، فيوجب تعدده لان متعلقه كلي قابل للتقييد، فوجوب الصوم في الآن الثاني استمرار لوجوب الصوم في الآن الأول، وليس الزمان إلا ظرفاً له إلا أن يفصل بين الآنين. بأن لا وجوب فيه، أو يتعدد متعلقهما لكون التقييد بالزمان وارداً على المتعلق الكلي، كما هو الحال في جميع الاعراض الخارجية، فإن تعددها إنما يكون بتعدد موضوعاتها، أو بفصل العدم بينها في موضوع واحد، أما مع اتحاد المتعلق وعدم الفصل بالعدم فالفرض واحد مستمر الوجود لا متعدد وليس الزمان إلا ظرفاً له لا غير.

ومن هنا تقدم منا فى حجة القول السابع التفصيل في جريان الاستصحاب بين احتمال كون الشيء قيد للتكليف واحتمال كونه قيداً للمكلف به، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني.

نعم لو قطع يكون الشيء قيداً للتكليف امتنع جريان الاستصحاب، للقطع بارتفاع التكليف بسبب ارتفاع قيده. فلاحظ.

(١) حيث تقدم من النراقي‏ﷺ دعوى ذلك لإثبات اتصال الشك باليقين بالعدم الازلي، ليجري استصحابه.

(٢) خبر (أن) في قوله: «بأن ذلك الشك...» يعني: أن الشك المذكور مهمل

الشـارع بإبقـاء كل حـادث لا يعلم مـدة بقائه، كما لو شـك قبل حدوث حادث في مدة بقائه(١).

والحاصـل: أن الموجود في الزمان الأول، إن لوحظ مغايراً من حيث القيـود المأخوذة فيه للموجـود الثاني، فيكون الموجود الثـاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الوجود، إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته.

وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا مغايراً له إلا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود.

وكأن المتوهـم ينظر في دعوى جريان اسـتصحاب الوجود إلى كون

بسـبب حكم الشـارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه، فإن مقتضى اسـتصحاب الوجـود المتيقـن إلغاء الشـك المذكور، لكـن المدعـى للنراقي أن الشـك المذكور لما كان متصـلاً بزمـان اليقين بالعدم الازلي يتعين اسـتصحاب العدم المذكور فيعارض استصحاب الوجود.

فـالأولى دفع ذلك بـان اتصال الشـك باليقين المعتبر في الاسـتصحاب ليس بمعنـى اتصـال زمان حـدوث الشـك بزمان اليقـين، بـل بمعنى اتصال المشـكوك بالمتيقـن، ومـن الظاهر أنه بعد فرض وحـدة الوجود المتيقن وعدم أخـذ الزمان فيه بنحـو يقتـضي تعدده، لكونه ظرفاً له لا قيداً فيه يكون زمان المشـكوك متصلاً بزمان اليقـين بالوجـود لا بزمان اليقين بالعدم الازلي، فلا يجري إلا اسـتصحاب الوجود. فلاحظ.

(١) كـما لو علم بأن زيداً سـيدخل الدار وشـك في مقـدار مكثه بعد دخوله، فإنه لا اشـكال في الرجوع إلى اسـتصحاب كونه في الدار، لااسـتصحاب عدم كونه فيها.

الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه: أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق، وحكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب. وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلا استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق(١)، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

مناقشة ثانية فيما أفاده النراقي

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع، غير مستقيم، لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة، وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية

---

(١) لا إشكال في انتفاض عدم الوجود المطلق انتقاض عدم الوجود المقيد إلا أنه لا يهم في المقام، حيث إنه لا بد من فرض انطباق الوجود المستصحب على فاقد القيد، وهو غير حاصل في المقام لأن انتفاض عدم الوجود المقيد بشيء لا يقتضي انتفاض عدم الوجود المباين له المقيد بقيد آخر.

و كأن مراد المصنف قدس سره من انتفاض المطلق هو انتفاضه بتمام أفراده ـ حتى المباينة للمقيد ـ لا انتفاضه في الجملة الذي يكفي فيه انتفاض عدم المقيد، كما ذكرنا. فلاحظ.

السـبب(١). وكذا الكلام في سـببية ملاقاة البول للنجاسـة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فـإن قلـت: إنا نعلـم أن الطهـارة بعد الوضـوء قبل الـشرع لم يكن مجعولـة أصـلاً، وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشـككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لابد من أن يلاحظ حينئذٍ أن منشـأ الشـك في ثبوت الطهارة بعد المذي، الشـك في مقدار تأثير المؤثر ـ وهو الوضوء ـ وأن المتيقن تأثيره مـع عدم المذي لا مـع وجوده، أو أنا نعلم قطعاً تأثـير الوضوء في إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً.

فعـلى الأول، لا معنـى لاسـتصحاب عدم جعل الـشيء رافعاً(٢)، لأن المتيقـن تأثير السـبب مع عدم ذلـك الشيء، والأصل عـدم التأثير مع وجوده(٣)، إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب(٤)، فهو نظير ما

---

(١) حتـى يصح اسـتصحاب عدم السـببية أو عدم جعلها بالنسـبة إلى زمان الشك، بل المتعين استصحاب المسبب المحتمل انتقاضه بوجود محتمل الرافعية.

(٢) فإنـه إنما يرجع إليـه بعد الفراغ عن تأثير المقتـضي في الوجود، لا في مثل الفـرض وهـذا تعريض بما تقدم مـن النراقي من جريان أصالة عـدم جعل الوضوء سـبباً للطهـارة بعـد المـذي، وانه محكـوم لاسـتصحاب عـدم الرافع أو عـدم جعل مشكوك الرافعيه رافعاً.

(٣) لكنـه مثبـت، فإن الأثر للمسـبب وهوالطهارة التي يلـزم من عدم تأثير السبب عدمها.

(٤) وهـو المتعـين بناءً عـلى جريان الاسـتصحاب مع الشـك في المقتضي كما

لو شـك في بقاء تأثـير الوضوء المبيح ـ كوضوء التقيـة(١) بعد زوالها ـ لا من قبيل الشك في ناقضية المذي.

وعلى الثاني، لا معنى لاستصحاب العدم، إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن(٢).

هـو الظاهر. لكـن لو فرض جريان اسـتصحاب أصالـة عدم التأثـير كانت حاكمة على اسـتصحاب المسـبب فتكون هي المرجع لا الأسـتصحاب المذكور كما يظهر من المصنف ﴿قدس سره﴾ فلاحظ.

(١) ظاهره أن وضوء التقية مبيح لا رافع، وهو في غاية الإشكال. والكلام في ذلك في محله من الفقه.

(٢) لكن هذا إنما يمنع من اسـتصحاب عدم تأثير المؤثر في غير المتيقن وعدم سببية السبب الذي تقدم في كلام الفاضل النراقي.

ولا ينهض بالمنع من اسـتصحاب عدم الأمر الموجود المسـبب بلحاظ اليقين بالعدم الازلي الذي أشـير إليه في الإشكال الأخير حيث كان المدعي فيه هو الرجوع لاستصحاب عدم ثبوت الطهارة بالشرع بعد المذي فالمتعين الجواب عنه بأن الزمان غير مأخوذ قيداً في الطهارة المجعولة حتى يقتضي انحلالها إلى امرين متيقن الارتفاع ومشـكوك الحـدوث، وإلا امتنع اسـتصحاب الوجـود والمفروض جريانـه، بل هو ظـرف للحكم بهـا، لان موضـوع الطهارة هو الشـخص الخاص وتعـدد الزمان لا يقتـضي تعـدده ليوجب تعدد الطهـارة الطارئة عليه، بل ليس هنـا إلا طهارة واحدة معلومة الحدوث مشكوكة الارتفاع، والأصل يقتضي بقاءها.

نعـم لـو فرض تعدد موضوع الحكـم بتعدد أجزاء الزمـان كان موجباً لتعدد نفس الحكم، فيمتنع اسـتصحاب الحكم المتيقن، بل يتعين الرجوع إلى اسـتصحاب عدم الحكم المشكوك لا غير، على ما سبق. فلاحظ.

مناقشة ثالثة فيما أفاده قدس سره

وأما ثالثاً: فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذٍ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب، لأن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى أمر واحد، وهو: أن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة(١).

نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي ـ أعني وجود المزيل أو عدمه ـ لأن الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا

---

(١) لفرض كون كل قطعة من الطهارة مجعولاً مستقلاً والشك في جعله، لا في رافعه بعد الفراغ عن جعله لو لا الرافع لكن هذا راجع إلى منع جريان اصالة عدم الرافعية لا منع حكومتها بعد فرض جريانها.

و لعل الأولى أن يقال: ان كان المراد باستصحاب العدم ما عرفت من النراقي، وهو استصحاب عدم سببية الوضوء للطهارة بعد المذي وعدم سببية البول للنجاسة بعد الغسل مرة ـ فهو ـ لو سلم جريانه في نفسه ـ غير محكوم لاصالة عدم كون المذي رافعاً للطهارة أو أصالة عدم كون الغسل مرة رافعاً للنجاسة، لان عدم تحقق الرافع او عدم رافعيته لا تقتضي سببية السبب، وإنما يستند إليه العدم في ظرف سببيته، فمع فرض كون الأصل عدم السببية لا مجال لاحتمال الرافعية حتى يجري استصحاب عدمها.

نعم لو أريد من استصحاب العدم ما اشير اليه اخيراً في الإشكال، وهواستصحاب عدم الأمر الوجودي المسبب ـ وهو الطهارة مثلاً ـ في الحصة الخاصة من الزمان بعد فرض تمامية السبب كان استصحاب عدم كون الشيء رافعاً صالحاً للحكومة عليه. لكنه مثبت كما أشرنا إليه في تعقيب كلام النراقي الذي نقله المصنف قدس سره. فلاحظ.

في حقـه الطهـارة أو الحـدث مسـبب عن الشـك في تحقق الرافـع(١)، إلا أن الاسـتصحاب مـع هذا العلم الإجمالي بجعـل(٢) أحد الأمرين في حق المكلف غير جار(٣).

---

(١) لكن هذا بعد الفراغ عن تحقق السبب، ومعه لا مجال لاستصحاب عدم كون الشيء سـبباً فهو لا يجـري ذاتاً لا أنه يجري ويكون محكوماً لاسـتصحاب عدم الرافع.

(٢) متعلق بقوله: «العلم الإجمالي».

(٣) خبر (أن) في قوله: «إلا أن الاستصحاب...». يعني: أنه لا مجال لدعوى جريـان الأصلين وتعارضهما ذاتاً وأنهما محكومان لاسـتصحاب عدم الرافع، بل هما لا يجريـان ذاتاً لان العلم الإجمالي بانتفاض أحد اليقينين وتبدله بجعل أحد الأمرين من الطهارة والحدث مانع من جريان الاستصحابين ذاتاً بناءً على مسلك المصنفﭭ من قصور أدلة الأصول ـ ومنها الاستصحاب ـ عن شمول أطراف العلم الاجمالي، لا أنها شاملة لتمام الاطراف ذاتاً وتسقط بالمعارضة.

و يـأتي الـكلام في المبنى المذكور في تعارض الاسـتصحابين مـن الخاتمة. وقد أطـال بعـض أعاظم المحشـينﭭ الكلام في شرح مـراد المصنفﭭ لكنـه رجوع إلى أصل المطلب ولا يختص بصورة الشك في وجود الرافع والظاهر أن مراده ما ذكرنا. فتأمل جيداً.

الأمر الثالث

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل ـ كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية ـ فلا يجوز استصحابه(١)، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي

---

(١) إن كان المراد استصحاب نفس الحكم العقلي فمنعه في محله إما لما ذكره من عدم الشك فيه. وإما لقصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية، بل هي مختصة بالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

ودعوى: استصحاب الأحكام العقلية بلحاظ ترتب الأحكام الشرعية عليها لقاعدة الملازمة. فهو نظير استصحاب الموضوعات الخارجية لترتيب أحكامها الشرعية.

مدفوعة: بان ترتب الحكم الشرعي على العقلي ليس من باب ترتب الحكم على موضوعه، بل من باب الملازمة. ومثل ذلك لا يكفي في جريان الاستصحاب لانه من الأصل المثبت.

وإن كان المراد استصحاب الأحكام الشرعية المترتبة على الأحكام العقلية فسيأتي الكلام فيه.

موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفـاع ذلـك الحكم، ولـو ثبت مثله بدليـل لكان حكماً جديـداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشـك في بقاء الموضوع، فإن كان لاشـتباه خارجي ـ كالشك في بقاء الإضرار في السـم الذي حكم العقل بقبح شربه ـ فذلك خارج عما نحن فيه(١)، وسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المسـتقلات العقليـة، لأن العقل لا يسـتقل بالحكـم إلا بعد إحراز الموضـوع ومعرفته تفصيلاً، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهـي إلى ضرورية كذلك، فـلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنك ستعرف في مسـألة اشتراط بقاء الموضوع، أن الشك في الموضوع(٢)

---

(١) إذ همّ الأصولي هو الاستصحاب الحكمي. وأما الاستصحاب الموضوعي فهو همّ الفقيه.

(٢) الشك في الموضوع إنما يمنع من الاستصحاب فيما إذا كان المراد بالموضوع هو معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، وأما لو أريد به غير ذلك مما يكون دخيلاً في الحكـم من شرط أو غاية أو غيرهما مما لا يكون الشـك فيـه موجباً لامتناع قولنا: هـذا كان كذا فهو كما كان، فلا مانع من جريان الاسـتصحاب مع الشـك فيه. ومن الظاهـر أن مـا يحتمل دخلـه في موضوع الحكـم العقلي ليس كله من السـنخ الأول.

ـ خصوصاً(١) لأجل مدخلية شيء ـ مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل(٢)؟ فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة، وحكم الشارع على طبقه وجوب الرد، ثم عرض ما يوجب الشك ـ مثل الاضطرار والخوف ـ فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعاً للحكم العقلي.

عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي أيضاً

قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب(٣). نعم، لو ورد في مورد

فلاحظ.

(١) لم يتضح عاجلاً المراد بالخصوصية المذكورة.

(٢) بناءً على أن الأحكام الشرعية الطافاً في الأحكام العقلية.

(٣) مما تقدم يتضح أن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية أمور ثلاثة:

الأول: قصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية واختصاصها بالأحكام الشرعية وموضوعاتها.

الثاني: امتناع الشك في بقاء الحكم العقلي لعدم الشك في موضوعه لاستحالة تردد الحاكم في حكمه.

الثالث: أن التردد في الموضوع مانع من الرجوع لاستصحاب الحكم.

أما الوجه الأول فهو مختص بالحكم العقلي ولا يجري في الحكم الشرعي التابع له. وكذا الوجه الثاني لان ملازمة الحكم الشرعي للعقلي لا توجب القطع بارتفاعه تبعاً لارتفاع الحكم العقلي، لاحتمال كون موضوع الحكم الشرعي أوسع من موضوع الحكم العقلي، لاطلاع الشارع على ما لم يطلع عليه العقل.

حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل(١)، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم(٢)، جرى الاستصحاب(٣) وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل(٤)، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في(٥) حال يستقل

و أما الوجه الثالث فهو وإن جرى في الحكم الشرعي أيضاً، إلا أنك عرفت انه مختص بما إذا كان الشك في معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، دون غيره، مما يحتمل دخله في الحكم.

وعليه فاللازم الالتزام بجريان الاستصحاب مع الشك فى الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي مع إحراز موضوعه بالمعنى المذكور، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية. وقد تقدم الكلام في ذلك في التقسيم الثاني من تقسيمات الاستصحاب من حيث الدليل الدال عليه. فراجع.

(١) بان استفيد بدليل آخر غير الملازمة بين حكم العقل والشرع.

(٢) هذا قد يوهم امكان رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع، وهو بعيد عن مبنى المصنفﷺ.

(٣) تقدم غير مرة أن هذا مختص بما إذا احتمل كون الحالة من قيود الحكم دون ما لو احتمل كونها من قيود الموضوع، كما تقدم أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في بقاء الموضوع.

(٤) الاستصحاب موقوف على عموم الموضوع وعدم تقييده، فلا مجال لاستفادة عموم الموضوع من الاستصحاب فلابد من استفادة عموم الموضوع من أدلة الحكم لفظية كانت أو غيرها.

(٥) متعلق بقوله: «عدم التكليف» يعني: يجري استصحاب عدم التكليف الحاصل في حال...، وذلك في استصحاب عدم التكليف من حال الصغر وعدم القابلية للتكليف عقلاً.

العقـل بقبح التكليف فيه، لكـن العدم الأزلي ليس مسـتنداً إلى القبح(١) وإن كان مورداً للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقلي.

وأمـا موضوعه ـ كالضرر المشـكوك بقاؤه في المثـال المتقدم ـ فالذي ينبغي أن يقال فيه:

هــل يــجــري الاســتــصــحــاب فــي مــوضــوع الحكم العقلي؟

إن الاسـتصحاب إن اعتـبر مـن باب الظـن عمل به هنـا، لأنه يظن الضرر بالاسـتصحاب، فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع والظن(٢)، كما في مثال الضرر.

---

(١) بل إلى الأدلة الشرعية الدالة على عدم رفع القلم ونحوها.

بل لو فرض اسـتناد العدم إلى القبح العقلي فلا مانع من اسـتصحابه، لوحدة العدم واستمراره وان اختلف دليله، كما تقدم غير مرة. فلاحظ.

(٢) لكـن العمـل حينئـذٍ في إحـراز الحكم العقـلي بالظن لا بالاسـتصحاب بخصوصه بل لو فرض عدم حجية الظن الاسـتصحابي تعين العمل بالظن المذكور في الفـرض. كـما انـه لو فـرض كون الموضـوع مطلق الاحتـمال ـ كما هـو الظاهر في الضرر ـ لزم ترتيب الأثر في مورد الاستصحاب. ولو لم يفد الظن، لكن لا من حيث خصوصية الاستصحاب.

لكـن هذا كلـه خروج عن مورد الكلام إذا الكلام في العمل بالاسـتصحاب مـن حيـث هو، وهو إنـما يفرض مع كـون الموضوع هـو الواقع من حيـث هو، ولا دخل للاحتمال ولا الظن فيه وحينئذ فاللازم التفصيل بين ما إذا كان الاسـتصحاب مـن الطرق العقلية، سـواءً كان مفيداً للظـن أم لا، وما إذا كان مـن الطرق التعبدية الشرعية، وعلى الأول يعمل به في إحراز الحكم العقلي، بخلاف الثاني.

وإن اعتبر من باب التعبد ـ لأجل الأخبار ـ فلا يجوز العمل به، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما الحكم العقلي بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر.

نعم، يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً(١)، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي، لأن عدم حكم العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده(٢)، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ما يظهر مما ذكرنا

ومما ذكرنا ـ من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ يظهر:

ما في تمسك بعضهم لإجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو

---

(١) ثبوت النهي الشرعي ظاهراً بالاستصحاب موقوف على كون الموضوع هو الضرر الواقعي اما لو كان هو الضرر المقطوع أو المظنون او المحتمل فلا اثر للاستصحاب، بل لا يترتب الحكم على الأول قطعاً، للقطع بارتفاع الموضوع، ويترتب على الثالث واقعاً، للقطع ببقاء الموضوع، وعلى الثاني يبتني على إفادة الاستصحاب للظن وعدمها، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) هذا مبني على أن موضوع الحكم العقلي هو الضرر الواقعي، لا المظنون ولا المحتمل، وإلا فلا اشتباه، بل يعلم بعدم الموضوع.

شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان(١).

ومـا في اعتراض بعض المعاصرين(٢) عـلى من خص ـ من القدماء والمتأخرين ـ استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنه(٣) لا وجه للتخصيـص، فـإن حكم العقل المسـتصحب قد يكـون وجوديـاً تكليفياً

---

(١) يعني: لا مجال لاستصحاب عدم التكليف للقطع بارتفاع موضوع حكم العقل، وهو النسيان.

لكن فيه ـ بعد الغض عما مضى من امكان اسـتصحاب الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي. خصوصاً مثل العدم الذي هو أمر واحد مسـتمر ـ أن رفع النسـيان ثابت بادلة شرعية ـ مثل حديث الرفع ـ في مورد حكم العقل، لا بحكم العقل، نظير ما سـبق في كلام المصنف من اسـتصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه.

فالعمـدة في منـع جريـان الاسـتصحاب أن عـدم التكليـف مـع النسـيان ظاهـري لا واقعي، فيمتنع اسـتصحابه بعـد الالتفات. كما أوضحناه فيما سـبق عند الكلام تقسيمات الاستصحاب. فراجع.

(٢) ذكـر ذلـك في الفصـول في أول الـكلام في الاسـتصحاب قـال: (... استصحاب حال العقل، والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواءً كان تكليفياً كالبراءة حـال الصغـر واباحـة الاشـياء....و كتحريم التـصرف في مال الغـير ووجوب رد الوديعة إذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالخطر والخوف، او كان وضعياً، سواءً تعلق الاسـتصحاب باثباته، كشرطية العلم لثبوت التكليف إذا عرض ما يوجب الشـك في بقائهـا.... وبنفيه، كعـدم الزوجية وعـدم الملكية الثابتين قبل تحقـق موضوعها. وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسـم ـ اعني اسـتصحاب حال العقل ـ بالمثال الأول ـ اعني البراءة الأصلية ـ مما لا وجه له).

(٣) متعلق بقوله: «اعتراض بعض...».

كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل بعد زوالها ـ كالاضطرار(١) والخوف ـ أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف(٢) إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها. ويظهر حال المثالين الأولين(٣) مما ذكرنا سابقاً. وأما المثال الثالث، فلم يتصور فيه

---

(١) تمثيل للموصول في قوله: «إذا عرض هناك ما يحتمل...».

(٢) إن كان المراد كونه شرطاً فيه ثبوتاً فهو مما لا يحكم به العقل، بل يحكم بعدمه، وكذا الشرع. ومن ثم كان التصويب المنسوب إلى الاشاعرة محالاً بظاهره تدفعه ظواهر الأدلة.

وإن كان المراد كونه شرطاً إثباتاً، بمعنى أن التكليف لا يتنجز إلا بالعلم، وبدونه لا يحكم العقل بوجوب الاطاعة واستحقاق العقاب بعدمها فهو مما لا وجه له أيضاً. بل المدار في تنجز التكليف على ما يحكم العقل بمنجزيته ولو بسبب جعل الشارع من علم أو أمارة أو أصل عقليين او شرعيين، حتى الاحتمال في بعض الموارد كما لو شك في القدرة على الامتثال، فإنه وان استلزم الشك في التكليف إلا أن احتماله منجز حينئذٍ.

اللهم إلا أن يراد بالعلم مطلق المنجز، فالشرط في الحقيقة هو المنجز لا العلم، لكنه مما يقطع باعتباره ولا يتصور فيه الشك ولعل هذا هو مراد المصنفﷺ في كلامه الآتي.

مضافاً إلى انه من الأحكام العقلية المحضة التي عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها ذاتاً.

(٣) يعني: مثالي وجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير. وحاصل ما يمكن تقريب كلامهﷺ به: ان الاستصحاب إنما يمتنع في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها، لا الأحكام الشرعية الواردة في مورد الأحكام العقلية، كما سبق وحينئذٍ فوجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير من القسم الأول،

الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان.

نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه(١)، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبه عليه.

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه(٢)، فإن مجرد الشك في حصول

بخلاف استصحاب العدم، فإنه لا يراد به العدم بحكم العقل، بل بحكم الشرع الحاصل في مورد حكم العقل الذي عرفت انه لا مانع من استصحابه.

ومن ثم جعلوه من موارد استصحاب حال العقل، دون المثالين الأولين.

هذا حاصل ما يوجه به كلامه وقد يستفاد من بعض أعاظم المحشين قدس سره.

لكنه كما ترى، لعدم وضوح الفرق بين المقامين إذ كما كان العدم مدلولاً للادلة الشرعية مثل حديث رفع القلم ونحوه كذلك وجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير، وفي جميع ذلك يحكم العقل، بل لعل حكمه في الأول أظهر. فلاحظ.

(١) إما لانه من استصحاب الحكم الشرعي الصرف. أو لانه من استصحاب نفس التكليف لا استصحاب اشتراطه بالعلم، كما لا يخفى.

(٢) يعني: أو قبل العثور على الشرع. لكن من الظاهر أن البراءة قبل الشرع ثابتة باليقين، لا بقاعدة البراءة، كما هو محل الكلام. وإنما تثبت بقاعدة البراءة قبل العثور على الشرع.

الاشـتغال كاف في حكم العقـل بالبراءة(١)، ولا حاجـة إلى إبقاء البراءة السـابقة والحكم بعـدم ارتفاعها ظاهـراً(٢)، فلا فرق بين الحالة السـابقة واللاحقة في اسـتقلال العقـل بقبح التكليف فيهما، لكـون المناط في القبح عدم العلم.

نعم، لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه(٣)، لكن المقصود من استصحابه ليس إلا (٤) ترتيب آثار عدم الحكم، وليس

(١) لقاعدة قبح العقاب بلا بيان المقتضية للبراءة ـ بمعنى الأمان من العقاب ـ في ظرف احتمال التكليف.

(٢) فإنه إحراز لما هو محرز بالوجدان بالأصل الذي هو ممتنع في نفسه.

(٣) لكنه إنما يجري لو أريد استصحاب عدمه من حال ما قبل الشرع، لا من حال عدم العثور عليه، فإنه لا يقتضي اليقين بعدم التكليف واقعاً.

(٤) الظاهـر زيـادة كلمة: (إلاّ) كما يقتضيه التدبـر في تمام العبارة وفي مطلب المصنف قدس سره.

لكـن لم يظهـر الوجـه في عـدم كـون المقصود ترتيـب آثار عـدم الحكم، فإن المقصـود هـو ترتيب عدم وجـوب الإطاعة التي هـي من آثار التكليـف، فكما صح استصحاب التكليف بلحاظ وجوب الإطاعة عقلاً كذلك يصح استصحاب عدمه بلحاظ عدم وجوبها كذلك، فإن ذلك كاف في صحة الاستصحاب.

ولا يعتبر فيه ترتب الأثر شرعاً إلا فيما كان لا يترتب عليه الأثر عقلاً بنفسه. وبالجملة: المعتبر في الاسـتصحاب اسـتتباع المستصحب للعمل عقلاً إما بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي، والأول حاصل في المقام.

إن قلـت: عـدم وجـوب الإطاعـة ليـس من آثـار عـدم التكليف كـي يثبت بالاستصحاب، بل من آثار عدم العلم به وتنجزه الحاصل بالوجدان من دون حاجة

إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك، فهو من آثار الشك لا المشكوك.

ومثال الثاني(١): ما إذا حكم العقل ـ عند اشتباه المكلف به ـ بوجوب السورة في الصلاة (٢)، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه ـ كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما ـ فربما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان، وهو بعينه موجود في هذا الزمان.

نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق: حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور، إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آناً

إلى الاستصحاب

قلت: عدم وجوب الإطاعة مع عدم التكليف لعدم الموضوع، ومع عدم العلم به وتنجزه لعدم الشرط ومثل هذا كاف في ترتب الأثر على استصحاب العدم، والا امتنع استصحاب الحل والإباحة كما أوضحناه في آخر التنبيه الثامن تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية. فراجع.

(١) وهو استصحاب الاشتغال.

(٢) بناءً على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية.

ما.

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة والصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك(١) لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة(٢)، إلا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين، والأول لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب(٣).

---

(١) وهو وجوب تحصيل البراءة من الواقع الذي هو من آثار بقاء التكليف الواقعي.

(٢) وهو الصلاة مع السورة او إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي.

(٣) وقد تقدم من المصنفﷺ التعرض لاستصحاب البراءة في آخر الكلام فى أدلة البراءة من المسألة الأولى من الشبهة التحريمية المحصورة، ولاستصحاب الاشتغال في آخر المسألة الأولى من الشبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الكلام فى الدليل العقلي على البراءة في الشك في الجزئية، وسبق منا في تلك المواضع ما يناسب المقام. فراجع.

الأمر الرابع

هل يجري الاستصحاب التعليقي؟

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديري تارة، والتعليقي اخرى، باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم ـ لأجل ذلك(١) ـ الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح هذا الاستصحاب

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل ـ كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل في زمان، ثم شك في بقائه وارتفاعه ـ وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

وقد يكون أمرا موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقي، مثل: أن العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه، فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب

---

(١) وهو كون القضية المستصحبة تعليقية لا تنجزية.

حرمة مائه المعلقة على الغليان(١)، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟

ظاهر سيد مشايخنا في المناهل ـ وفاقاً لما حكاه عن والده ﷺ في الدرس ـ: عدم اعتبار الاستصحاب الأول، والرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي

قال في المناهل ـ في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة ـ: إنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات(٢)، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلامة ﷺ في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة. انتهى كلامه، رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب

---

(١) هذا مع قطع النظر عن إشكال تعدد الموضوع من حيث ان ماء العنب عبارة عن الماء المتكون فيه، وماء الزبيب عبارة عن الماء المخلوط به. إذ الكلام من حيث التعليق والتنجيز ولا أهمية للمثال.

(٢) مثل اعتبار بقاء القابلية المتيقنة سابقاً في المقام.

يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة.

أمـا الملازمة ـ وبعبارة أخرى: سـببية الغليـان لتحريم ماء العصير ـ فهي متحققة بالفعل من دون تعليق(١).

وأمـا اللازم ـ وهـي الحرمة ـ فله وجود مقيـد(٢) بكونه على تقدير

---

(١) لكن لا مجال لاسـتصحابها، لانها من الأحكام الوضعية المنتزعة التي لا واقع لها ولا يمكن جعلها بنفسـها، بل بمنشـأ انتزاعها، كما سـبق من المصنفﷺ في حجة القول السابع وسبق منا توضيحه. وما عن المصنفﷺ من أن الملازمة في المقام واقعية كشـف عنها الشـارع كما ترى إذ لا معنى للملازمة الواقعية بين شيء والحكم الشرعي التابع للشارع.

مع أن موضوع الأثر ليس هي الملازمة بل اللازم وهو الحكم الشرعي وترتبه عـلى الملازمة الواقعية لما لم يكن تابعاً للجعل الشرعي بل للتلازم الواقعي بينهما كان اثباته باستصحابها مبنياً على القول بالأصل المثبت. فلاحظ.

(٢) إن أريـد به الوجود الخارجي المنـوط بالغليان الخارجي الذي هو اللازم فهو لا وجود له قبل الغليان، وإنما هو أمر تقديرى، فلا مجال للاستصحابه.

وإن أريد به الوجود الانشـائى المبني عـلى الاناطة والتقدير فهو موجود فعلاً لا مقيداً ولا مقدراً لحصوله بنفس الانشاء. لكنه ليس لازماً للغليان، بل هو موجود فعلي، لا يتوقف على الغليان ولا على وجود العنب خارجاً، بل هو تابع لجعل الشرطية التي هي كبرى شرعية، والتي هي منشأ لاعتبار الملازمة بين الوجود الفعلي والغليان.

وكيـف كان فلا مجال للاسـتصحاب بلحاظ الحرمة الفعليـة، لعدم تحققه في زمان اليقين، وإنما هي امر تقديري.

وكذا بلحاظ الحرمة الانشـائية التعليقية التابعـة للكبرى الشرعية، لانها وان كان لهـا نحـو من الوجـود فعلاً، إلا أنها ليسـت مـورداً للاثر، لان موضـوع الآثار

الملـزوم، وهـذا الوجـود التقديري أمر متحقـق في نفسـه في مقابل عدمه، وحينئذٍ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأي فرق بين هذا وبين سـائر الأحكام(١) الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟

بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي ودفعها

نعـم ربما يناقش في الاسـتصحاب المذكـور: تارة بانتفـاء الموضوع وهو العنب. وأخرى: بمعارضته باسـتصحاب الإباحـة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه(٢) بمثل الشهرة والعمومات(٣).

العقلية والشرعية هي الأحكام المنجزة لا المعلقة وملازمة الأحكام المعلقة للأحكام المنجـزة ذات الآثـار لا يصحح اسـتصحابها إلا بناءً على الأصل المثبـت. وقد أطلنا الكلام ذلك فى شرح الكفاية بما لا مجال لتفصيله هنا. فراجع.

(١) كالطهارة وحلية الاكل.

لكن عرفت الفرق بين ذلك وما نحن فيه.

(٢) لا معنـى لترجيـح بعـض الأصـول عـلى بعـض بالامـارات المعتـبرة كالعمومـات او غـير المعتبرة كالشـهرة، لان مفـاد الأصول أحـكام ظاهرية، ومفاد الأمارات أحكام واقعية، ومع اختلاف سنخ المفاد لا وجه للترجيح، كما لا يخفى.

بـل يلـزم العمـل بالامـارات المعتبرة ـ لـو تمـت ـ لحكومتها عـلى الأصول، وطـرح غير المعتبرة، والرجـوع إلى الأصول المتأخرة رتبة عـن الأصلين المتعارضين بعد سـقوطهما بالمعارضة. نعم لو فرض كشـف الامارة عما يوجب تخصيص عموم الأصول وعدم شموله لما خالفها من الأصلين المتعارضين كان الترجيح بها بينهما في محله، كما قد يدعى في مثل الشهرة. فلاحظ.

(٣) لعل المراد بها عمومات الحل.

لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل(١) والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد، لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان(٢).

---

(١) كحلية الاكل والطهارة. بل اللازم عدم جريان الاستصحاب في الجميع لاعتبار بقاء الموضوع في جميع موارد الاستصحاب.

فالتحقيق: أن العنبية ليست مقومة للموضوع، بحيث يوجب ارتفاعها تبدله، كي يمتنع الاستصحاب.

نعم يشكل في خصوص المقام من حيث أن الموضوع هو ماء العنب لا نفس العنب، وماء العنب مباين لماء الزبيب كما سبق. لكن هذا مختص بالمثال ولا يجري في جميع موارد الاستصحاب التعليقي.

(٢) اختلفت كلماتهم في توجيه الحكومة، وانكرها غير واحد، ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك.

و ملخص ما يقال في المقام: ان الاستصحاب التعليقي ان رجع إلى استصحاب السببية، فهو حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لان الشك في الحلية التنجيزية مسبب عن الشك في سببية الغليان للحرمة، فلا مجال له مع استصحاب السببية المذكورة.

وان رجع إلى استصحاب الحكم المعلق التقديري فهو موقوف على كون موضوع الأثر هو الحكم التعليقي، وحينئذٍ فلا مجال لدعوى أن الحكم التنجيزي أيضاً موضوع للاثر، إذ لا معنى لقيام الأثر لكل من التنجيزي والتعليقي للزوم اللغوية، فلا مجال لاستصحابه حتى يعارض الاستصحاب التعليقي ويحتاج إلى الحكومة .

و إن شئت قلت: ان كان الأثر قائماً بالأحكام التنجيزية تعين استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التعليقية، وان كان قائماً بالأحكام التعليقية تعين

مختار المصنف في المسألة

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره ـ من حيث الأخبار أو من حيث العقل(١) ـ بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق(٢) ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه، مع أنك عرفت: أن الملازمة وسببية الملزوم للازم موجود بالفعل(٣)، وجد الملزوم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب(٤) غير متوقف على وجود الملزوم(٥).

نعم، لو اريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه، ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد

استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التنجيزية، وعلى كلا التقديرين فلا يجري الاستصحابان معاً كي يتعارضان ويحتاج إلى النظر في الحكومة بينهما وقد أوضحنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(١) اما بناءً على اعتباره من حيث الأخبار فقد عرفت الحال. وأما بناءً على اعتباره من حيث العقل فقد يدعى جريان أستصحاب الحكم التعليقي من حيث ملازمته لموضوع الأثر وهو الحكم التنجيزي بناءً على كونه حينئذٍ من الامارات التي هي حجة في لوازم مجراها. فلاحظ.

(٢) يعني: تحقيقياً كان أو تقديرياً.

(٣) لكن عرفت امتناع استصحاب مثل ذلك.

(٤) يعني: الاستصحاب التعليقي.

(٥) كالغليان في المثال، بل الاستصحاب يجري عند القائل به حتى مع عدم وجود العنب، فضلاً عن الغليان، لتمامية اركانه من اليقين والشك بدونهما.

نعم لا يكون اثره فعلياً إلا بعد الغليان.

يقـع(١) الشـك في وجـود الملـزوم في الآن اللاحـق، لعدم تعينـه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يتراءى أنه ملزوم.

---

(١) لا يخلـو المراد بذلك من غموض، فقد احتمل بعض المحشـين أن يكون المراد الاشـارة إلى الإشكال في استصحاب الملازمة بان مرجع الشك فيها إلى الشك فى المقتضي لانه لا يعلم مقدار استعداد السببية والملازمة من جهة الشك في أن قيامها بالغليـان الحاصـل في ماء العنب او الحاصل الاعم منه ومـن ماء الزبيب، ولا يجري الاستصحاب في مثل ذلك عند المصنفﭭ .

لكـن لـو تـم عدم تحقـق الشـك في الملازمة مـن جهـة الشـك في الرافع، إلا أن حمـل العبـارة عليه بعيـد عن مفادها وعن سـياقها، إذ المصنفﭭ في مقام تشـييد الاستصحاب التعليقي لا تفنيده.

فلا يبعد حمل العبارة المذكورة على أن الاستصحاب التعليقي إنما يكون مورداً للعمـل مع تحديد اللازم ـ وهو الشرط ـ وعـدم الاجمال فيه، وإلا فلا مجال للرجوع إليه، إذ مجرد إحراز الملازمة بمقتضى الاستصحاب لا ينفع في مقام العمل ما لم يحرز وجود اللازم. فلاحظ.

الأمر الخامس

استصحاب أحكام الشرائع السابقة

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود ـ وهو جريان دليل الاستصحاب ـ وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب

منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الحكم الثابت في حق جماعة(١) لا يمكن استصحابه في حق آخرين(٢)، لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة(٣)، لا بالاستصحاب.

---

(١) كأهل الشرايع السابقة.

(٢) كأهل هذه الشريعة، إذ ليس المقصود بالاستصحاب إلا اثبات الحكم في حقهم، لا في حق أهل تلك الشرايع.

(٣) لا يخفى أن الإجماع والأخبار المذكورة تقتضي ثبوت الحكم في حق المعدومين واقعاً لا ظاهراً، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب الذي هو من القواعد

وفيه:

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

أولاً: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين(١)، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً، وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ(٢).

الظاهرية لانها مقدمة عليه، كما لا يخفى.

و هذا لا ينافي جريان الاستصحاب لو فرض قصور تلك الأدلة عن اثبات الأحكام السابقة، كما هو مفروض الكلام في المقام.

نعم لا مجال لذلك في الغائبين كما سيأتي من المصنف ﷺ.

(١) لكن الفرض المذكور ليس محلاً لكلامهم ظاهراً، بل محل الكلام استصحاب الحكم بنحو يكون كأحكام هذه الشريعة نافذاً في حق جميع أهلها.

اللهم إلا أن يدعى ان اثبات الحكم في حق المدرك للشريعتين موجب لثبوته فى حق غيره من اهل الشريعة اللاحقة للاجماع على عدم الفرق بين اهل الشريعة الواحدة في الأحكام.

وفيه: أن الاجماع على اشتراكهم في الأحكام الواقعية لا يقتضي التشريك بينهم في الأحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب ـ مع فرض عدم تمامية شروطه إلا في حق بعضهم ـ إلا على القول بالأصل المثبت.

(٢) يعني: بالإضافة إلى أحكام الشريعة الواحدة. مع أنه من الاستصحابات المسلمة عندهم. لكن التحقيق أنه ليس من سنخ الاستصحاب المصطلح، بل هو مبني على أمر آخر لا مجال لاطالة الكلام فيه.

وحلـه: أن المسـتصحب هو الحكم الكلي الثابـت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين عمهـم الحكم قطعاً(١)، لأن غاية الأمر احتـمال مدخلية بعض أوصافهم المعتـبرة في موضـوع الحكم(٢)، ومثل هذا لو أثر في الاسـتصحاب لقدح في أكثـر الاسـتصحابات(٣)، بـل في جميـع مـوارد الشـك من غـير جهة

وقـد أوضحنـاه في شرح الكفايـة، كما أوضحنـا حال جريانـه في غير أحكام الشريعة الواحدة، كما فيما نحن فيه. فراجع.

(١) وهـذا في الحقيقـة راجع إلى أن الأحـكام مجعولة بنحـو القضية الحقيقية الراجعـة إلى ثبوت الحكـم على تقدير ثبوت موضوعه، فترجـع إلى القضية التعليقية التي عرفت الكلام في استصحابها في التنبيه السابق.

والحاصل: أن أصالة عدم النسخ لو جرت فهي من صغريات الاستصحاب التعليقـي، فيجـري فيها اشـكاله المتقدم. وان زاد الاسـتصحاب التعليقي المشـهور باشـكالات أخـر لا مجـال لتفصيل الـكلام فيهـا. وقد أطلنـا الكلام فيهـا في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الظاهر انه لا مجال لهذا الاحتمال، فإنه موجب لكون ارتفاع الحكم لعدم الموضوع لا للنسخ، إذ لا مجال للنسخ إلا في فرض تحقق تمام ما هو المعتبر في موضوع الحكم.

نعـم قـد يكـون دخالية بعـض الاوصـاف لكونه مقومـاً للمـلاك الذي من أجلـه جعل الحكـم لا لكونه دخيلاً في الموضوع. وهذا أمـر آخر لا يمنع من جريان الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) وتقـدم منـه في غير مقـام دفعه ببقـاء الموضـوع عرفاً، وسـبق منا بعض الكلام في ذلك.

الرافع(١).

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان(٢)، ولعله سهو من قلمه ﷺ.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم(٣)، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على

---

(١) أما الشك من جهة الرافع فهو إنما يتصور مع فرض بقاء الموضوع، ولذا سبق منا ان الشك في النسخ ملازم لفرض بقاء الموضوع، لانه من سنخ الشك في الرافع.

(٢) والاستصحاب إنما يقتضي امتداد الحكم واستمراره بحسب الزمان، لا تعميمه من حيث الافراد في الزمان الواحد، فلا وجه لما تقدم منه من الاستشهاد لعدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه بعدم جريان الاستصحاب لتعميم الحكم للغائبين، لعدم كونهما من باب واحد. فلاحظ.

(٣) وهو الذي تقدم منه ﷺ في الوجه الثاني من وجهي الجواب.

وحاصله: ان تشريع الأحكام غير مبني على مدخلية الاشخاص.

لكن هذا لو تم مانع من فرض الشك في عموم الحكم للمعدومين حتى يصح الرجوع للاستصحاب، بل يقتضي اليقين بشمول الحكم لهم بعد فرض العلم بعدم النسخ.

أما لو احتمل النسخ توجه التمسك بالاستصحاب بالوجه الذي ذكره ﷺ في حق الموجودين دون المعدومين، بناء على جريان الاستصحاب مع الشك في النسخ. فلاحظ.

اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة(١).

وجهٌ آخر للمنع ودفعه

ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء.

وفيه: أنه إن اريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع(٢).

وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره(٣).

قلت: لو سلم ذلك(٤)، لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل ـ

---

(١) على ما تقدم منا ذكره في تعقيب الوجه الأول من وجهي الجواب الذين ذكرهما المصنفﷺ. وتقدم أيضاً الإشكال فيه بانه مبني على الأصل المثبت.

(٢) للقطع باشتراكنا معهم في بعض الأحكام، الذي لا يلتئم مع دعوى نسخها ـ وإن أصر عليه بعض بدعوى نسخها ثم جعلها مرة أخرى ـ إذ لغوية النسخ حينئذٍ ظاهرة، كما تعرضنا لذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) يعني: فيكون العلم الاجمالي المذكور مانعاً من الرجوع إلى أصالة عدم النسخ في موارد الشك التفصيلي.

(٤) ظاهره التردد في العلم الاجمالي المذكور، وهو في غاية الإشكال، إذ من البعيد جداً دعوى العلم التفصيلي بموارد النسخ مع عدم الاطلاع على أحكام الشرايع السابقة بالتفصيل.

سـواء كانت من موارد النسـخ أم لا ـ فأصالة عدم النسـخ فيها غير محتاج إليها(١)، فيبقى أصالة عدم النسـخ في محل الحاجة سـليمة عن المعارض، لما تقرر في الشـبهة المحصورة: من أن الأصل في بعض أطراف الشـبهة إذا لم يكـن جاريـاً أو لم يحتـج إليه(٢)، فـلا ضير في إجراء الأصـل في البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف(٣).

إلا ان يقـال: إن ذلـك كان قبل إكمال شريعتنا، وأمـا بعده فقد جاء النبـي ﷺ بجميـع مـا يحتـاج إليه الامـة إلى يـوم القيامة، سـواء خالف الشريعة السـابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيـل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

---

(١) لعـدم كونهـا مـورداً للعمل، للـزوم العمل على كل حـال على طبق هذه الأحـكام المعلومة، سـواءً كانت من الأحـكام الباقية لتلك الشرايـع، ام من أحكام هذه الشريعة الناسخة.

(٢) الظاهـر أن عدم الحاجـة إلى الأصل مانع من جريانـه، للغوية التعبد مع عدم ترتب الأثر العملي، فما قد يظهر من المصنف ﵀ من كون عدم الحاجة إلى الأصل أمراً آخر في قبال عدم جريانه في غير محله.

(٣) لم يتضـح بناء المسـلمين على ذلـك، فإنهم لم يكونـوا في الاغلب متدينين بالدين السابق الذي هو دين المسيحية، ولم ينقل عنهم عند الدخول في الاسلام تعلم أحكام الدين السابق والجري عليها، وربما كانوا يبقون على ما كانوا عليه في الجاهلية مـن أحـكام وعادات حتـى يثبت ردع الشـارع عنهـا. ولا تخلو الحـال من غموض وإشكال. فلاحظ.

ولكـن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاسـتصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ولو بنينا على الاسـتصحاب تعبدا فالأمر أوضح، لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق(١).

ما ذكره المحقق القمي في وجه المنع

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أن جريان الاسـتصحاب مبني على القول بكون حسـن الأشـياء ذاتياً، وهو ممنوع، بـل التحقيق: أنه بالوجوه والاعتبار.

الجواب عما ذكره المحقق القمي

وفيـه: أنه إن اريـد بـ «الذاتي» المعنـى الذي ينافيه النسـخ(٢) ـ وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ ـ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه، للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا يحتمل الارتفاع(٣).

---

(١) لكـن هـذا لا يحـرز كونـه مـن أحـكام هـذه الشريعـة إلا بنـاءً عـلى الأصل المثبت.

فالعمـدة في الجواب: أنه لا يلزم إحـراز كون الحكم من أحكام هذه الشريعة ـ كـما يظهـر من الإشـكال ـ إذ اللازم عقلاً امتثـال أحكام الله تعـالى الثابتة في حقنا، ولا موضوعيـة لهـذه الشريعـة إلا مـن حيـث إحرازهـا لذلـك، فـإذا أحـرز ذلـك بالاسـتصحاب كفـى في وجـوب العمل من غير حاجـة إلى إحراز كـون الحكم من أحكام هذه الشريعة.

(٢) بـأن يكون المراد به عدم تبدل الملاكات التي تكون الأحكام على طبقها، فيمتنع لاجله النسخ.

(٣) الذي هو موضوع الاسـتصحاب، لوضوح عدم جريانه مع القطع بعدم الارتفاع.

وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات(١)، فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

الثمرات المذكورة لهذه المسألة ومناقشتها

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك ـ تبعاً لتمهيد القواعد ـ ثمرات:

الثمرة الأولى

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى ـ حكاية عن تكليف أهل الكتاب ـ: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾.

ويرد عليه ـ بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك.

وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه ـ: أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص في واجباتهم(٢)، لا

---

(١) إذ القول بالوجوه والاعتبارات إنما يقتضي إمكان تبدل الوجه والاعتبار بنحو يقتضي تبدل الحكم، لا القطع بذلك، ومع عدم اليقين بالتبدل يتعين جريان الاستصحاب.

نعم جريان الاستصحاب في المقام مبني على جريانه في الأحكام التعليقية كما أشرنا إليه قريباً. فلاحظ.

(٢) الذي ينبغي ان يقال في المقام: ان اللام في قوله تعالى: (ليعبدوا) لما كانت لام الغاية فيكون ما بعدها غاية لما قبلها وهو الأمر، فكون العبادة الخالصة غاية للأمر.

....

تارة: بلحاظ نفسـه فيكون مـا بعدها هو المأمور بـه، لان الغاية من الأمر هو المأمور به، نظير قولك: «أمرت زيداً ليقوم». وحينئذٍ فهي ظاهرة في أنهم أُمروا بعبادة الله تعالى على نحو الإخلاص له.

والإخلاص في العبادة له تعالى يراد به أحد أمرين:

الأول: عـدم اشراك غـيره في عبادتـه، وهـو المعنـى الظاهـر الـذي ذكـره المصنف‌قدس‌سره أولاً.

الثاني: عدم كون الدافع للعبادة غيره ولو لم يكن معبوداً كالرياء وأخذ الاجرة ونحوهما، فيدل على وجوب الاخلاص بالمعنى المصطلح الذي هو محل الكلام ويراد الاستدلال له.

وعليه فنقول: إن كان الحصر حقيقياً راجعاً إلى عدم وجوب شيء عليهم غير مـا هو العبـادة دلّ على كون واجباتهم عبادية، لا على أن مـن أحكام الواجب مطلقاً أن يكون عبادياً حتى يجري في حقنا بالإضافة إلى واجباتنا التي لم تثبت عليهم، وإنما يستفاد ذلك لو كان التعبير هكذا: لا تكون الواجبات إلا عبادية.

ونظير ذلك ما لو قال المولى: لم تأمرهم إلا بالصلاة عن طهارة، فإنه لا يقتضي اعتبار الطهارة في كل صلاة حتى غير ما أمروا به بخلاف ما لو قيل لهم: لا صلاة إلا بطهـور، فإنه يقتضي كون الطهور مـن شروط كل صلاة تفرض ولو لم تجب عليهم. وحينئذٍ فلا يمكن الاستشـهاد به إلا فيما ثبـت تشريعه عليهم من قبل، دون غيره مما يحتمل اختصاص شريعتنا به.

وإن كان الحـصر إضافيـاً لنفي تشريع العبادة غير الخالصة لا لنفي الواجبات الاخر غير العبادة ـ كما لعله الظاهر في مثل هذا التركيب ـ فهو إنما يدل على وجوب الاخـلاص عليهـم في العبـادة، لا أن كل واجـب عليهـم كان عبـادة، فهـو لا ينفي وجـوب غير العبادة في شريعتهم فضـلاً عن شريعتنا. وكأن ما يظهر من صدر كلام

....

المصنفﰒ من دعوى ظهوره في وجوب الاخلاص عليهم في جميع واجباتهم مبني على فهم الحصر الحقيقي، كما ذكرنا.

وأخرى: يكون بلحاظ المأمور به، فلا يكون متعرضاً للمأمور به، بل لفائدته المترتبة عليه، مثل قولك: امرت زيداً ليحترمه الناس أو ليشفى من مرضه، فإن المراد به أنك أمرته بأمور فائدتها احترام الناس والشفاء من المرض، فهو لبيان حكمة الأوامر.

وحاصل الآية الشريفة حينئذٍ: انهم امروا بامور فائدتها انهم يعبدون الله مخلصين له الدين، لان المحافظة على تلك الامور موجبة لصلاح النفوس وفي صعودها مدارج الكمال وتهذيبها حتى تصل إلى اختيار العبادة الخالصة البعيدة عن الشرك أو الرياء.

وحينئذٍ فلا تدل على ما هو الواجب عليهم فضلا عن كون تمام الواجبات تعبدياً، لا مكان كون بعض تلك الواجبات توصلياً محصلاً للفائدة المذكورة، نظير ما دل على أن تناول بعض الاطعمة موجب لرقة القلب او الخشوع او نحوهما مع عدم كونه تعبدياً.

وهذا هو مراد المصنفﰒ بقوله: «ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً». ومنه يظهر اضطراب كلام المصنفﰒ فى هذه الوجه، فإن ظاهر صدره إرادة الوجه الأول مع كون الحصر حقيقياً، وظاهر ذيله إرادة الوجه الثاني. وكان اللازم التفصيل بينهما. فلاحظ.

ثم إن بعض أعاظم المحشينﰒ ذكر أن اللام هنا لام الإرادة، نظير قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾ فهي لبيان المراد لا لبيان الغاية.

لكن لم أعثر عاجلاً على من صرح بان الإرادة من معاني اللام من النحويين. مع أن الإرادة في الآيتين مستفادة من الفعلين ـ وهما (امروا) و(يريد) ـ لا

على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهـم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص(١) عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأول، ومقتضاه: أن تشريع الواجبات لأجل تحقق

من اللام.

مضافـاً إلى انـه قد يسـتفاد من مجمع البيـان احتمال كون الـلام في آية التطهير للغاية بان يكون ما بعدها غاية للإرادة، ويكون موضوع الإرادة هو الامور المطلوبة الموصلة للغاية المذكورة، على إجمال في كلامه. فليراجع.

هـذا والمظنون رجـوع لام الإرادة التي ذكرها إلى مـا صرح به النحويون من ان الـلام قد تزاد لتقوية العامل نظير قوله تعالى: ﴿**لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ**﴾ وقوله تعـالى: ﴿**إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ**﴾، فإنهم وان خصوه بها إذا ضعف العامل بالتأخير ـ كالآيتـين ـ او بكونـه فرعاً عن غيره كقولك: «ضربي لزيد شـديد»، إلا أنه لا يبعد عدم اختصاصها بذلك، بل تفيد تقويته مطلقاً، كما في آية التطهير، ولعل مثلها الاية التي هي محل الكلام، وهي من سنخ لام التعدية.

نعـم ذكـر بعض النحويـين أن نصـب الفعل بأن القـدرة إنما يكـون بعد لام التعليل لا غيرها، وهو شاهد بكون اللام للغاية، كما ذكرنا في الآيتين الكريمتين.

ثـم إنـه لو تم مـا ذكرهقدس سره من كـون اللام في المقـام لام الإرادة جـري فيها ما ذكرنـاه عـلى الوجه الأول من الوجهـين المتقدمين بناء على أن الـلام للتعليل. فتأمل جيداً.

(١) لا يخفـى أن هـذا مبنـي على كـون الاخلاص غايـة للمأمور بـه، لا قيداً معتـبراً فيه، وهو منـاف لصدر كلامه، لا أنه متحصل منه ومقتضى له، كما أشرنا إليه قريباً.

العبـادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً. ولا ينافي ذلك كون بعضها(١) بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتـضى الثاني: كون الإخلاص واجباً شرطياً في كل واجب، وهو المطلوب.

هذا كله، مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾، بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ(٢).

الثمرة الثانية

ومنها: قوله تعالى ـ حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام ـ : ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾.

فـدل على جـواز الجهالـة في مـال الجعالة، وعـلى جواز ضـمان ما لم يجب(٣).

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم(٤)، مع احتمال كونـه مجـرد وعد لا جعالة(٥)، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن،

---

(١) لا يخفـى التدافع بين هـذا وقوله في صدر هذا الكلام: «إن الآية إنما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم» كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) وحينئذٍ فلا يحتاج إلى جريان الاستصحاب ولا يبتني الكلام عليه.

(٣) حيـث أن مـال الجعالة لا يجـب إلا بعد تحقق العمل الـذي عليه الجعل، وقد تضمنت الآية ضمانه قبله.

(٤) بـان يكون المتعـارف عندهم تحميل البعير مقداراً معينـاً، كما هو الظاهر في عصرنا.

(٥) لكنه خلاف الظاهر.

لأنـه غـير حجة، ولم يثبت إذن يوسـف ـ على نبينا وآله وعليه السـلام ـ في ذلك ولا تقريره(١).

ومنـه يظهر عدم ثبـوت شرعية الضمان المذكـور(٢)، خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً(٣) قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة يوسـفعليه السلام، ولا بـأس بذكـر معاملة فاسـدة(٤) يحصل بـه الغرض، مع احتـمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه الملتـزم به(٥)، فإن الزعيم هو الكفيل والضامـن، وهمـا لغـة: مطلق الالتـزام، ولم يثبـت كونهما في ذلـك الزمان حقيقـة في الالتـزام عن الغير، فيكـون الفقرة الثانية تأكيـداً لظاهر الأولى، ودفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله(٦).

---

(١) كأنه لا احتمال جريانه على دين الملك. لكنه خلاف ظاهر اتفاق يوسفعليه السلام مع فتيانه في تدبير الحيلة على اخوته.

(٢) شروع في دفـع الاسـتدلال بالآيـة عـلى مشروعية ضمان مـا لم يجب، كما تقدم.

(٣) هذا لا يكفي في الخروج عن ظاهر الكلام فالعمدة ما يأتي.

(٤) لكن ظاهر الحال عدم فسادها.

(٥) فيكـون هو الجاعل، لا أنه ضامن عن الجاعل ليصح الاسـتدلال به على ضمان ما لم يجب.

(٦) مـع احتمال عـدم وروده في مقام الضمان المصطلح الـذي هو نقل ماذمة شـخص إلى ذمة آخـر. اذ لعله في مقـام التعهد عن الشـخص بالقيـام بالحق الثابت عليـه مـن دون أن تفرغ ذمته منه، الذي قيـل انه معنى الضمان عنـد العامة. بل لعله ليس مقام الضمان أصلاً، بل في مقام تأكيد صدق الجعل.

ومنها: قوله تعالى ـ حكاية عن أحوال يحيى عليه السلام ـ: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾. الثمرة الثالثة

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً ممتنعاً عن مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف عن التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليه، ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة اخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الاخروية(١)، فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في

هذا كله بناءً على أن ضمير (به) يعود إلى حمل البعير، اما بناء على رجوعه إلى الصواع، لبيان وجه اهتمام المؤذن بالسرقة، فتكون الآية اجنبية عن مقام الاستدلال جداً.

(١) لكن ظاهر المدح كون الجهة المقتضية للرجحان فعلية التأثير وغير مزاحمة بما يوجب المرجوحية فعلاً، إما لعدم المزاحم أصلاً أو لضعف المزاحم، ومن الظاهر أنه مخالف لما في شريعتنا كما يظهر من كثرة الحث على التزويج ومدح الطروقة، فإنه كالصريح في رجحان مباشرة النساء فعلاً وعدم صلوح الجهات المذكورة لرفع الرجحان الفعلي. وحينئذ فلا بد من الالتزام بنسخ الحكم الثابت الشريعة السابقة المستفاد من مدح يحيى عليه السلام.

نعم قد يستفاد من بعض أدلة الحث على التزويج والمباشرة للنساء كونه كذلك في الشرايع السابقة وانه مقتضى سيرة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

فان تم تعين حمل مدح يحيى عليه السلام على مدحه من حيث الرجحان الاقتضائي لا الفعلي، أو على كونه من مختصاته. وعلى كل حال فالمقام ليس من الموارد المبتنية على أصالة عدم النسخ. فلاحظ.

النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منهما.

الثمرة الرابعة

ومنها: قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به... الآية﴾. دلّ على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.

وفيه: ما لا يخفى(١).

الثمرة الخامسة

ومنها: قوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس والعين بالعين... إلى آخر الآية﴾.

استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة(٢).

---

(١) كأنه من جهة أن الآية تشير إلى قضية في واقعة لا مجال للتعدي عن موردها، لكون الحكم فيها على خلاف القاعدة من جهات متعددة، لظهورها في كون الاستحقاق باليمين، وليس من شأن اليمين أن يكون موضوعها حقاً على الغير، بل مثل اليمين على ضرب الغير ليس مشروعاً بحسب القواعد.

مع أن الاكتفاء بالضغث عن المائة ضربة لا وجه له مع فرض تعلق اليمين بالعدد التام، كما لا يخفى، إلى غير ذلك مما يوجب اجمال الآية، فلا مجال للاخذ بها في اليمين فضلاً عن غيره من جهات الاستحقاق. فلاحظ.

(٢) فقد حكي عن المقيد والحلي والمبسوط والشرايع والتحرير أن الاعمى لا يستحق إلاّ القصاص بقلع إحدى عيني الجاني ولا يستحق نصف الدية.

واستدل لهم بعموم الآية.

لكن عن غيرهم وجوب نصف الدية مع القصاص المذكور، لبعض النصوص الدالة عليه بالخصوص. وتمام الكلام في محله.

وكيف كان فلا مجال لعدّ الحكم في هذه المسألة ثمرة لاستصحاب عدم النسخ، لعدم الإشكال في العمل بآية القصاص الكاشف عن عدم نسخ مضمونها، كما صرح به في الرياض وغيرها. فتأمل.

الثمرة السادسة

ومنها: قوله تعالى ـ حكاية عن شعيب عليه السلام ـ : ﴿إني أريد أن انكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك﴾(١).

مضافاً إلى عدم وضوح كون تحمل نصف الدية موجباً للنسخ ومخالفاً للقصاص الذي تعرضت له الآية، فإن تخصيص الآية القصاص بالعين من جهة إتلافها لا ينافي استحقاق نصف الدية بخصوصية زائدة، وهي ذهاب البصر كلية، كما لا يخفى.

نعم الحكم على خلاف الأصل.

لكنه محكوم للادلة. وحينئذٍ فإن تمت عمل بها، وإلا تعين الرجوع للاصل.

وبالجملة: لا ثمرة لاصالة عدم النسخ في المقام. فلاحظ.

(١) حيث قد يستدل به على جوار جعل المهر منفعة وعملاً بناء على كون ظهورها في كون العمل هو... كما هو غير بعيد. كما قد يستدل به على جواز تملك الأب العمل، بناء على ذلك ظاهرها أيضاً.

لكن الأول مقتضى الاطلاقات الكثيرة، فلا اثر لاصالة عدم النسخ معها. ولو خرج عنها بظاهر بعض الأخبار الآتية المانعة المعللة بعدم العلم بالقدرة على الوفاء لزم الخروج أيضاً عن أصالة عدم النسخ. بل ظاهر الأخبار المشار اليها عدم كونه نسخاً، بل شرحاً لحال الحكم المذكور وكيفية تشريعه في الشريعة السابقة.

وأما الثاني فهو مخالف للادلة الشرعية، فلابد من الخروج بها عن اصالة عدم النسخ، او حمل الآية على خلاف هذا المعنى، بأن يراد بها كون عمل موسى عليه السلام مملوكاً لزوجته، واسناد الاجارة إلى أبيها لكونه وليها، لا لكونه مالكاً للعمل. أو كونه شرطاً لا مهراً.

و كيف كان فلا يجري الاستصحاب في المقام للادلة الاجتهادية الدالة على

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب.

نعم في بعض تلك الأخبار(١) إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه، فراجع وتأمل.

ما يوافقه أو يخالفه.

(١) لعلـه يريـد خبر أحمد بن محمد بن ابى نصر عـن الرضاعليه السلام وفيه: «قلت: فالرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين يجوز ذلك؟ فقال: إن موسىعليه السلام قد علم أنه سيتم له شرطه، فكيف لهذا بأن يعلم ان سيبقى حتى يفي؟!». وقريب منه خبر صفوان المروي في مجمع البيان.

لكنهـا لا يـدلان على منـع العمل بالحكـم الموجود في تلك الشريعـة ـ كما قد يظهـر من المصنف ـ بل على اشـتراطه بـشرط خاص لا يوجد في سـائر الناس، ولو فـرض وجوده لجاز لهم ما جاز لموسـىعليه السلام، فلا يكون منعاً عـن العمل بالحكم، بل شرحاً لحاله، كما أشرنا اليه. فتأمل جيداً.

الأمر السادس

عدم ترتب الآثار غير الشرعية على الاستصحاب والدليل عليه

قد عرفت(١) أن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية(٢).

(١) تقدم التعرض لذلك في آخر الاستدلال بالأخبار عند في الكلام اختصاصها بالشك في الرافع، وتقدم الاشارة إليه أيضاً في حجة القول الحادي عشر.

(٢) هذا بناءً على أن مفاد التعبد الظاهري هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً. ولكنه غير ظاهر، بل ليس مفادها إلا لزوم البناء على الشيء بلحاظ العمل المترتب عليه، كما أوضحناه في حاشية الكفاية. وحينئذٍ فكما يمكن التعبد بالأمر الشرعي لكونه مورد العمل بنفسه أو بواسطة، كذلك يمكن التعبد بالأمر الخارجي لكونه مورد العمل بالواسطة.

مع أنه لو قيل بان مفاد التعبد هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً ـ كما هو ظاهر المصنفؒ وغيره ـ فمن الظاهر أن مقتضى الاستصحاب جعل نفس المستصحب، ولازمه عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية لعدم امكان جعل

فالمعقـول من حكم الشـارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثـار الحياة في زمان الشـك، هـو حكمه بحرمـة تزويج زوجتـه والتصرف في مالـه، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع(١).

نعـم، لـو وقع نفـس النمو ونبـات اللحية مورداً للاسـتصحاب أو غـيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصـل: أن تنزيـل الشـارع المشـكوك منزلـة المتيقـن ـ كسـائر التنزيلات ـ إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السـابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، لعدم قابليتهـا للجعـل، ولا على جعل الآثـار الشرعية المترتبة عـلى تلك الآثار، لأنها ليسـت آثاراً لنفس المتيقـن(٢)، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشـارع

الشـارع لها بانفسـها، وحيث أنه لا إشكال عندهم في جريانه فلا بد أن يكون جعلها راجعاً إلى جعل آثارها، وكما يمكن ذلك في الامور الخارجية المستصحبة كذلك يمكن في الآثار الخارجية للامور المستصحبة، فيرجع جعلها إلى جعل آثارها الشرعية.

فالتحقيق: أن الوجه في عدم شـمول التعبد للآثار غير الشرعية ـ ولو بلحاظ آثارهـا الشرعيـة ـ ليس هـو امتناع جعلها، بـل انصراف أدلـة التعبد عنهـا، على ما أوضحناه في حاشية الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

(١) عرفت أن هذا لا يصلح تعليلاً وأن العمدة الانصراف.

(٢) يعنـي: ويمتنـع جعلها ابتداء من دون جعل لذيها، لان المنسـبق من أدلة التعبد أن التعبد بالآثار بسـبب التعبد بموضوعاتها، لا ابتداءً، فنسـبة أدلة التعبد بها إلى الكبريات الشرعية الواقعية نسـبة الحاكم، فلا مجال لاسـتفادة التعبد بها من دون

حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة ـ كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها ـ وإما أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية واللغوية(١).

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري(٢) مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به.

تعبد بموضوعاتها الشرعية، كما ذكرناه في حاشية الكفاية. وقد أشرنا قريباً إلى بعض الكلام في ذلك. فلاحظ.

(١) كالقرنية والمخصص ونحوهما. لكن الظاهر انه لا مجال للرجوع فيهاالاستصحاب التعبدي الذي نحن بصدده، لعدم كونها موضوعاً للآثار الشرعية، ومجرد ترتب الظهور عليهما لا ينفع، لانه ليس أثراً شرعياً وإن كان كاشفا عن الحكم الشرعي اثباتاً.

نعم لو فرض كون مثل عدم القرنية مورداً لحكم شرعي ولو بنذر وشبهه، كان التمسك بالأصل في محله ويكون مما نحن فيه. لكنه ليس محل الكلام.

فالعمدة في الرجوع لاصالة عدم هذه الامور أنها من الأصول العقلائية دل الدليل عليها بالخصوص مع قطع النظر عن الاستصحاب الذي نحن بصدده.

ولذا كان الرجوع اليها من اهل الشرع وغيرهم إجماعياً، وليس الاستصحاب كذلك.

(٢) بناء على أن مفاد التعبد الظاهري بشيء جعله ظاهراً، وقد عرفت منع ذلك. وعليه يبتني منع جعل الأحكام الظاهرية. فلاحظ.

وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه(١) شرعياً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث(٢).

المراد من نفي الأصول المثبتة

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر: من نفي الأصول المثبتة، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً(٣).

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك،

---

(١) كالحرارة المستصحبة من النهار إلى الليل الملزومة لوجود النار بعد فرض ذهاب الشمس.

لكن فرض الملزوم الشرعي للمستصحب العادي مما لا نتصوره، إذ الأمور العادية لما كانت خارجية حقيقية امتنع لزومها للأمور الشرعية التي هي اعتبارية جعلية. ولا بد من التأمل.

نعم ملزوم المستصحب الشرعي قد يكون شرعياً، كما في استصحاب طهارة الحيوان المقتول المستلزمة لتذكيته. وإنما لا يترتب مع كونه شرعياً قابلاً للجعل ـ حتى عند المصنف قدس سره ـ لما عرفت من أن التعبد بذي الأثر إنما يقتضي التعبد بالأثر، لان التعبد بالموضوع ملازم للتعبد بالحكم عرفاً، ولذا كانت نسبة أدلة التعبد به إلى أدلة الأحكام نسبة الحاكم. وذلك لا يأتي في الملزوم، كما هو ظاهر بأدنى تأمل.

(٢) لان اثباته إن كان بتوسط ملزومه فقد عرفت ان التعبد باللازم لا يقتضي التعبد بالملزوم وإن كان الملزوم شرعياً. وإن كان ابتداء فقد عرفت أنه لا مجال لإحراز الأثر من دون إحراز موضوعه ومؤثره شرعاً. فلاحظ.

(٣) يعني: وهو مختص بالآثار الشرعية له.

سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي(١) لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات(٢) لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة إلى الرضاع، فلا يترتب على غيره المتحد(٣) معه وجوداً.

عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً

ومن هنا يعلم: أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً ـ كاستصحاب بقاء الكر في

---

(١) أما عدم إحراز الوجود الواقعي فهو المفروض. وأما عدم إحراز الوجود الجعلي فلما سبق منه من امتناع جعل الامور الخارجية والتعبد بها. أو لما سبق منا من انصراف أدلة التعبد عنها.

(٢) كعنوان أم الأخ الملازم لعنوان الام أو زوجة الأب، وكلاهما محرم.

(٣) لعل الأولى أن يقول: الملازم له وجوداً.

الحوض عند الشك(١) في كرية الماء الباقي فيه ـ وبين تغايرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث، وشك في وجود المانع(٢).

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها وبين المستصحب كلياً لعلاقة(٣)، وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية، كما إذا علم ـ لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو ـ أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة(٤).

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين(٥)، أو قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع

---

(١) المستلزم لكرية الماء الموجد في الحوض.

(٢) فإن المستصحب ـ وهو عدم المانع ـ ملازم لوجود المعلول حينئذٍ، ولا اتحاد بينهما حتى في مقام الوجود الخارجي.

(٣) كالتلازم بين النار والاحراق.

(٤) لعل الأولى أن يقال: مع التلازم الشخصي، لا الكلي. وإلا فعدم الانفكاك بلا لزوم أصلاً ممتنع.

و بعبارة أخرى: لا يمكن فرض التلازم الاتفاقي من دون علاقة، بل لا بد من فرض العلاقة إما الكلية القائمة بكلي اللازم والملزوم، أو الشخصية القائمة بالشخص لا النوع. فلاحظ.

(٥) الظاهر أن المراد بهما ملازمة وجود الكر فى الحوض لكرية الماء الموجود فيه، وملازمة حياة زيد لموت عمرو، فإن اللازم فيها لا يتوقف على أمر آخر غير

نصفين(١)، فيثبت القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة(٢) المثبت لكون الدم الموجود حيضاً ـ بناء على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً(٣) ـ وكاستصحاب عدم الفصل

الملزوم.

(١) كما لو قطع شخص جثة ممدودة ولم يعلم أن القطع بعد الموت حتى لا يكون قاتلاً له أو قبله حتى يكون قاتلاً، فيراد باستصحاب الحياة إلى حين القطع إحراز القتل، ومن الظاهر أن الحياة ليست تمام الموضوع ـ وهو القتل ـ ولا تمام لازمه، بل هي بضميمة حدوث القطع ملازمة له.

ومنه يظهر أنه لا خصوصية للقطع نصفين، بل يكفي كل أمر يحقق القتل في ظرف الحياة، كقطع الرأس ونحوه.

(٢) يعني: بمفاد كان التامة، بمعنى عدم حصول الاستحاضة للمرأة وأما استصحاب عدم كون الدم استحاضة بمفاد كان الناقصة، فهو ليس من الأصل المثبت، بناءً على ان كان دم ليس باستحاضه فهو حيض بل هو من باب إجراء الأصل فى القيد الشرعي الذي لا إشكال فيه، وليس من الأصل الجاري في اللازم العادي أو العقلي.

نعم يشكل الأصل المذكور لعدم كون الاستحاضة من طوارىء الدم ولا من لوازم وجوده حتى تكون مسبوقة بالعدم ولو كان أزلياً، بل هي من لوازم الماهية السابقة على الوجود الخارجي. فتأمل.

ثم إن من الظاهر أن عدم الاستحاضة إنما يلازم وجود الحيض بضميمة وجود الدم فهو جزء اللازم لا تمامه .

(٣) ذكر بعض أعاظم المحشين قدس سره أنه لا قائل بهذا، والذي هو محل الكلام العكس، وهو أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة. فلاحظ.

الطويـل(١) المثبـت لاتصاف الأجـزاء المتفاصلة ـ بما لا يعلـم معه فوات الموالاة ـ بالتوالي(٢).

ما استـدل به صاحب الفصول على عدم حجية الأصـل المثبت

وقد استدل بعض ـ تبعاً لكاشف الغطاء ـ على نفي الأصل المثبت، بتعـارض الأصل في جانـب الثابت والمثبت، فكـما أن الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثاني. قال:

وليـس في أخبـار الباب ما يـدلّ على حجيته بالنسـبة إلى ذلك، لأنها مسـوقة لتفريـع الأحـكام الشرعيـة، دون العاديـة وإن اسـتتبعت أحكاماً شرعية، انتهى.

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

أقـول: لا ريب في أنه لو بني عـلى أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم، لأنه حاكم عليها(٣)،

---

(١) يعني: عدم تحقق الفصل المذكور بمفاد كان التامة، لا عدم كون الاجزاء منفصلة عن بعضها بمفاد كان الناقصة، لنظير ما سبق.

(٢) متعلق بقوله: «لاتصاف الأجزاء».

ثـم إن مـن الظاهر أن عدم تحقق الفصل إنما يسـتلزم التـوالي بضميمة فرض وجود الاجزاء، فهو جزء اللازم لا تمامه.

(٣) الحكومة إنما تتصور فيما إذا كان أحدهما سبباً للآخر، كالنار والاحراق، دون غيرهما، كالمسـببين عن ثالث، كموت زيد وحياة عمرو ولو فرض العلم بحياة أحدهمـا إجمـالاً، إذ في مثـل ذلك لا مجال لحكومـة أحد الأصلـين بخصوصه، لعدم المرجح، بل لا بد من الالتزام بالتعارض، او الاقتصار في كل منهما على مفاده وعدم الانتقال منه للآخر. فلاحظ.

فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل(١) ـ من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم ـ فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية(٢)، لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم.

وأما قوله: «ليس في أخبار الباب... الخ».

إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية، فهو منافٍ لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذٍ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليماً عن المعارض(٣).

وإن أراد تتميم الدليل الأول، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها.

---

(١) يعني: في التلازم الشرعي.

(٢) قد يفرق بينها بأن التعبد باللازم الشرعي ملازم عرفا للتعبد بملزومه، لأن ظاهر حال الشارع في التعبد بموضوعات أحكامه هو نظره إلى الأحكام، المستلزم لالغاء الأصل فيها ورفع اليد عرفاً عنه، على ما يأتي عند الكلام في حكومة الأصل السببي على المسببي. أما اللازم غير الشرعي فلا يجري فيه ذلك، إذ لو استفيد من دليل الأصل في الملزوم ترتيب اللازم، إلا أنه لا وجه ملزم باستفادة رفع اليد عن الأصل فيه.

وبالجملة: القطع بعدم الفرق بين اللازم الشرعي وغيره في غير محله. ولا بد من التأمل.

(٣) لأن المعارضة موقوفة على كون أصالة عدم الملزوم حجة في عدم اللازم.

ففيـه: أن الأصـل إذا كان مدركه غير الأخبار ـ وهـو الظن النوعي الحاصـل ببقـاء ما كان على مـا كان ـ لم يكن إشـكال في أن الظـن بالملزوم يوجـب الظن باللازم ولو كان عاديـاً(١)، ولا يمكن حصول الظن بعدم الـلازم بعد حصول الظن بوجود ملزومـه(٢)، كيف؟! ولو حصل الظن بعـدم الـلازم اقتـضى الظن بعـدم الملزوم(٣)، فـلا يؤثر في ترتـب اللوازم الشرعية(٤) أيضاً.

وجـوب الالتـزام بالأصـول المثبتة بنـاءً علـى اعتبـار ا لا ستصحا ب مـن بـاب الظـن

ومـن هنـا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاسـتصحاب مـن باب الظن لم

---

(١) لكـن هـذا لا ينـافي جريان الأصـل في الـلازم أيضاً فيتعـارض موجب الظن بكل منهما مع الظن بالآخر، ويتسـاقطان وحينئـذٍ فقد يدعى جمع العقل بينهما بالاقتصار في كل منهما على مورده وعدم إثبات الآخر به، فيكون مراد هذا القائل أنه لـو قيل بإثبات الأصل في الملزوم للازم بدعوى ملازمة الظن بالملزوم للظن باللازم للزمت المعارضة، وتعين البناء على الاقتصار في كل أصل على مجراه. فلاحظ.

(٢) لكن يمكن فرض تزاحم الظنين، كما ذكرنا.

(٣) لان التلازم بين الأمرين موجب لملازمة الظن بكل منهما للظن بالآخر.

هـذا ولا يخفى أن هـذا الأمر يقتضي عدم حجية الأصـل حتى في مجراه. وقد يندفع بما سبق من الظن فعلياً بكل من الأمرين، بل يتزاحم مقتضي الظن في كل منهما مـع الآخـر، ويتعين البناء على الاقتصار على مجرى كل مـن الأصلين وعدم الانتقال إلى اللازم.

وأمـا مـا فرعه‏ﭘ عليـه بقوله: «فلا يؤثـر في ترتب اللـوازم الشرعية» فهو لا يتوقـف على كون الظن بعدم الـلازم موجباً للظن بعدم الملزوم، بل يكفي فيه فرض المعارضة في اللازم، كما ذكره أولاً. ويمكن دفعه أيضاً بما سبق. فتأمل جيداً.

(٤) أشرنا إلى الفرق بين اللوازم الشرعية وغيرها.

يكن مناص عن الالتـزام بالأصول المثبتة، لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم، شرعياً كان أو غيره.

إلا أن يقـال: إن الظـن الحاصل من الحالة السـابقة حجـة في لوازمه الشرعية دون غيرها(١).

لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر(٢) ـ كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشـك في هـلال رمضـان بشـهادة عدل، فـلا يلزم منه جـواز الإفطـار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم(٣) ـ أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن،

---

(١) لان التعبد بالشيء شرعاً مستلزم عرفاً للتعبد بلازمه الشرعي كما سبق.

بخـلاف اللوازم غير الشرعيـة وإن كانت مظنونة تبعاً للظـن بالملزوم، لعدم الدليل على حجية الظن المذكور.

و منه يظهر أنه لا أصل لما اشتهر من حجية مثبتات الامارات.

نعـم إذا كان دليـل حجيـة الامـارة مبنيـاً عـلى حجيتهـا في لوازمهـا، كما هو الظاهـر فى مثل الظواهر الكلامية تعين ترتيبها وترتيب آثارها الشرعية. لكنه مختص ببعـض الامـارات ولا يجري في جميعهـا، كما أوضحناه في حاشـية الكفاية. ولم يظهر أن الاسـتصحاب على تقدير كونه من الامارات كذلك، لعدم وضوح حال السـيرة العقلائية عليه، ولا دليل عليه سواها. فلاحظ.

بعض الفروع المبتنية على الأصل المثبت

(٢) هـذا في اللوازم الشرعية، وأما في غيرهـا فالتعميم هو المحتاج إلى دليل، كما يظهر بما ذكرناه قريباً.

(٣) إن كان مفاد الدليل المذكور حجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر

إما مطلقاً ـ كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن، بناءً على عدم العمل بالظن في الأصول(١) ـ وإما في خصوص المقام، كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها، فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت(٢).

فروعٌ تمسكوا فيها بالأصول المثبتة

ولعل ما ذكرنا(٣) هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين

فاللازم الالتزام مع اطلاقه بوجوب الافطار بمضي ثلاثين يوماً، لما عرفت من أن التعبد بالموضوعات الشرعية يقتضي باطلاقه ترتيب جميع آثارها، إلا أن يقيد ببعضها بالخصوص، كما أشرنا إليه.

و إن كان مفاده وجوب الصوم احتياطاً او تعبداً بوجوبه لا لحجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر، فعدم وجوب الافطار بمضي ثلاثين يوماً واضح.

(١) وحينئذٍ يكون ذلك مقيداً لاطلاق دليل الحجية.

(٢) عدم حجية الظن بدخول الوقت لكونه لازماً عادياً لا شرعياً، ولادليل فيه على عموم الحجية.

و المتحصل من جميع ما تقدم: أن حجية الامارة في اللوازم العادية أو العقلية خلاف الأصل، فتحتاج إلى دليل بالخصوص. وفي اللوازم الشرعية هي الأصل، فتخصيصها بالبعض محتاج إلى الدليل. وقد أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(٣) وهو أن البناء على حجية الاستصحاب من باب الظن يقتضي عموم الحجية للوازم غير الشرعية، كما سبق منه وعرفت الكلام فيه.

هذا ويمكن كون رجوعهم إلى الأصول في الموارد الآتية ناشئا عن غفلتهم عن كونها أصولاً مثبتة.

بالأصول المثبتة في كثير من الموارد:

الفرع الأول

منها: ما ذكره جماعة ـ منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه ـ: من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان، واختلفا: فادعى أحدهما موت المورث في شعبان(١) والآخر موته في أثناء رمضان(٢)، كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث.

ولا يخفى: أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم(٣) بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجه(٤) بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه(٥) ـ كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في

---

(١) ليختص الارث بالأول.

(٢) ليشتركا في الميراث.

(٣) يعني: بوجه شرعي.

(٤) قال بعض أعاظم المحشين ﷺ: «ذكر الاستاذ العلامة دام ظله في مجلس البحث أن الفاضل في القواعد قد صرح بما وجهنا كلام المتمسكين بالأصل في المقام. فراجع...».

(٥) فتكون الوارثية علاقة خاصة بين الوارث والمورث في حياة المورث، موضوعها القرابة وشرطها إسلام الوارث، فمع إحراز الموضوع والشرط بالوجدان

الشرائع(١) ـ ويكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة، في تحقق

وإحراز حياة المورث بالأصل تثبت العلاقة المذكورة.

وفيه: أن العلاقة المذكورة حين الحياة ليست مجعولة شرعاً ولا هي موضوع للحكم بالميراث، بعد الموت بل هي منتزعة من فعلية الحكم بالميراث بعد الموت وتمام الموضوع هو الموت عن وارث مسلم، كما ذكره المصنفﭭ أولاً، فيبتني الارث على الأصل المثبت.

هذا وقد يظهر من بعض أعاظم المحشينﭭ حمل كلام المصنف على أن مقتضى التوريث هو وجود الولد إلى حال الحياة وشرطه الموت، فمع إحراز المقتضي بالأصل والشرط يتعين البناء على التوريث وليس موضوعه هو موته عن وارث مسلم. لكنه غير ظاهر أيضاً. فلاحظ.

(١) ففي محكي الشرايع في عكس الفرض ـ وهو ما إذا اتفقا على وقت الموت المورث واختلفا في وقت إسلام الوارث ـ قال: «فالقول قول المتفق على تقدم إسلامه».

و كأن وجهه منحصر بأن موضوع الإرث هو القرابة مع الإسلام في حال حياة الوارث، فحيث لا مجال لإحراز ه بالأصل حكم بعدم ميراثه.

ولو كان مبناهم على الرجوع إلى الأصل المثبت لكان الاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث جارياً في هذا الفرع، لإحراز موت المورث وهو مسلم، فيستحق الميراث. كذا يظهر مما ذكره بعض أعاظم المحشينﭭ.

لكنه مشكل كما ذكر أيضاً.

وحاصل الإشكال فيه: انه لا مجال هنا لاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث، لعدم الجهل بتاريخ الحياة، بل في تاريخ اسلام الوارث، والمعروف منهم عدم إجراء الأصل في معلوم التاريخ لا ثبات تأخره عن مجهوله، بل الحال عندهم بالعكس، فالجاري في المقام استصحاب كفر الوارث إلى حين موت المورث فيمنع عن الارث، ولا مجال لقياسه بالفرع الذي نحن بصدده. فتأمل جيداً.

سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحياة.

الفرع الثاني

ومنها: ما ذكره جماعة ـ تبعاً للمحقق ـ في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له(٢)، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.

ولا يخفى: أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلة ـ وإلا فالأصل عدم التأثير ـ لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول(٣)، لأن أصالة عدم الكرية قبل حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة(٤)، حتى يثبت النجاسة، إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين

---

(٢) وهو الملاقاة للنجاسة.

(٣) يعني: بل يتعين العمل بالاستصحاب الثاني، وهو استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية المقتضي للطهارة والاعتصام، ولا يعارضه الأول، لانه مثبت كما سيأتي.

(٤) لكن الظاهر أنه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة قبل الكرية بمعنى تقدمها عليها، بل يكفي إحراز عدم الكرية حين الملاقاة، وذلك بالرجوع إلى استصحاب القلة وعدم الكرية حين الملاقاة. فإن ما دل على أنه إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ظاهر في كون الكرية مانعة من الانفعال بالملاقاة، وأنه مع عدم الكرية ينفعل الماء بها، فمع إحراز الملاقاة بالوجدان وإحراز عدم الكرية بالأصل يتم موضوع الانفعال، ويخرج عن الأصل المثبت.

وأما استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات المذكور في كلامهم فلعله راجع

الملاقـاة عن وقوع الملاقـاة حين القلة، نظير عدم انفـكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

الفـرع الثالث

ومنها: ما في الشرائع والتحرير ـ تبعاً للمحكي عن المبسـوط ـ : من

إلى هذا، أو أن الرجوع إليه مبني على انه يعتبر في الاعتصام سبق الكرية على الملاقاة، بحيـث لو تقارنا حكـم بالانفعال، لدعوى أن المسـتفاد من الأدلة ذلـك فأنه حينئذٍ يمكن الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة، إذ مع تحقق الملاقاة بالوجدان وعدم الكرية قبلها بالأصل يتم موضوع الانفعال.

و الحاصل: أنه يمكن إحراز موضوع الانفعال، ـ بضم الأصل إلى الوجدان، سواءً كان الموضوع هو عدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها، ولا حاجه إلى إحراز كون الملاقـاة قبـل الكرية ـ كما يظهر من المصنف{قدس سره} ـ بمعنـى تقدمها عليها وتأخر الكرية عنها الذي هو خلاف الأصل. لتوقفه على الكرية التي هي امر وجودي.

و عليه فيكون الأصل المذكور معارضاً لاصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية.

كما ذكروه وأما ما ذكره بعض أعاظم المحشين{قدس سره} من أن أصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية من الأصل المثبت، لانه لا يحرز كون الملاقاة بعد الكرية إلا بالملازمة.

فمندفـع بانـه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة بعد الكريـة، بل يكفي إحراز عدم الملاقاة إلى حين الكرية في إحراز موضوع الاعتصام.

و بالجملـة: الملاقـاة حين القلة ـ وعدم الكرية أو إذا لم يكن قبلها كرية موجبة للنجاسـة ومانعة من الاعتصام بالكرية، والكرية قبل الملاقاة وحين الطهارة موجبة للاعتصـام ومانعـة من التنجس بالملاقاة. وأصالة عـدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها محرزة للأول وأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية محرزة للثاني، فهما متعارضتان، كما ذكره الاصحاب.

نعم جريان الاستصحابين مبني على جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ويأتي الكلام فيه في التنبيه الآتي إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سما فمات بالسم، وادعى الولي أنه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء.

وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين، فادعى الولي أنه كان حياً، والجاني أنه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثم حكي عن المبسوط التردد.

وفي الشرائع: رجح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير: أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجح قول الجاني. وفيه نظر.

والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان، من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدّ سبب في الضمان، فلا يجرى أصالة عدمه(١)، وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل(٢)

---

(١) يعني: لا يجري أصالة عدم الضمان، لانه محكوم لاستصحاب الحياة ـ لو فرض جريانه ـ المثبت للقتل الذي هو موضوع الضمان.

و يحتمل أن يكون وجه النظر أنه إذا فرض جريان أصالة استمرار الحياة من جانب الملفوف كانت معارضة لاصالة عدم الضمان من جانب الجاني، فيتساقطان، ولا وجه لترجيح قول الجاني. فلاحظ.

وقد عرفت أنه من الأصل المثبت هذا ولا يبعد كون أصالة استمرار الحياة من الأصول العقلانية الراجعة إلى اصالة السلامة المعول عليها عندهم المقتضية لتحقق القتل بتحقق سببه بمقتضى بناء العقلاء لا يقتضي الاستصحاب التعبدي ليكون من

الذي هو سبب الضمان.

الفرع الرابع

ومنها: ما في التحرير ـ بعد هذا الفرع ـ: ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمل تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة، هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً.

وأما لو ادعى زوالها طارئاً فالأقرب أن القول قول المجني عليه، انتهى.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة(١).

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

الفرع الخامس

ومنها: ما ذكره جماعة ـ تبعاً للمبسوط والشرائع ـ في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله(٢). إلى غير ذلك مما

الأصل المثبت نعم لو شكل في كون الجناية قاتلع فلا ةحع للبناء على تحقق القتل... وللكلام مقام آخر فلاحظ.

(١) وهو من الأصل المثبت.

لكن لا يبعد كون مراده من أصالة السلامة ليس هو استصحابها شرعاً، بل الأصل العقلائي الذي ذكروه في مبحث خيار العيب، والذي أشرنا إليه آنفاً، فيخرج عن الأصل المثبت. فتأمل جيداً.

(٢) فإن الكلام فيه هو الكلام في موت المقطوع نصفين بل يزيد عليه باحتمال عدم كون الجرح قاتلاً، فإن الجرح الذي من شأنه أن يندمل قد لا يكون قاتلاً.

يقـف عليـه المتتبـع في كتب الفقـه، خصوصـاً كتـب الشـيخ والفاضلين والشهيدين.

عدم عمل الأصحاب بكل أصل مثبت

لكـن المعلوم منهـم ومن غيرهم مـن الأصحاب عـدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في(١) بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسـيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سـابقاً باقيـاً على اللفاف لقتله، إلا أنهما اختلفا في بقائه ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسـك رمـي أحـد من الأصحاب بالحكم بـأن الأصل بقاء لفـه، فيثبت القتل إلا أن يثبـت الآخـر خروجه؟! أو تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحياة(٢)، لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما؟!.

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقائـه فيه، فهل يحكم أحـد بطهارة الثوب بثبوت انغسـاله بأصالة بقاء الماء؟!.

وكذا لو رمى صيداً أو شـخصاً عـلى وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟!.

إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل

---

(١) الظاهر أنه متعلق بقوله: «الخصمان». ولعل حذفه أولى.

الكلام فيما لو كانت الواسطة خفية

(٢) الفرق بينهما بالوضوح والخفاء، ولذا سـبق منهم النزاع في اسـتصحاب الحياة، مع أنه لا يظن منهم النزاع استصحاب اللف.

لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.

وكيف كان، فالمتبع هو الدليل.

وقد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي ـ كما هو ظاهر أكثر القدماء ـ فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي(١).

وأما على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة

نعم هنا شيء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب(٢)،

---

(١) يعني: دون ما يشترط فيه العلم مطلقاً، كما في أصول الدين، أو في بعض الأحوال، كما سبق منه في مثال الوقت الذي يلزم الظن به من الظن بالقبلة.

لكن عرفت الإشكال في ان الامارة حجة في اللوازم في غير الموارد المذكورة، وانه محتاج إلى الدليل. فلاحظ.

(٢) إن رجع هذا إلى ان المفهوم عرفاً أن موضوع الأثر هو الملزوم الذي يجري فيه الأصل، وان كان مخالفاً لمقتضى الجمود على لسان الأدلة لقرائن خاصة اطلع عليها العرف، فلا اشكال في صحة التمسك بالأصل حينئذٍ ويخرج عن الأصل المثبت، لان المرجع في تعيين الموضوعات الشرعية هو الفهم العرفي للادلة.

وإن رجع إلى تسامح العرف في نسبة الأثر إلى الملزوم مع فرض كون المفهوم من الأدلة هو استناد الأثر اللازم فلا مجال للتمسك بالأصل، لعين ما سبق في وجه

وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

نماذج من خفاء الواسطة

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً(١)، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب(٢) كما ذكرنا(٣)، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على

عدم حجية الأصل المثبت، ولا عبرة بالتسامح العرفي، كما ذكرناه غير مرة في نظير المقام، وهوتعيين الموضوع المعتبر بقاؤه في الاستصحاب. فلاحظ.

(١) مع فرض ذلك لا مجال للعمل بالأصل، لما ذكرنا.

(٢) يعني: من جهة كونه من الأصل المثبت.

(٣) الذي ذكره جريان الاستصحاب لخفاء الواسطة، لا عدمه لانه من المثبت. إلا أن يكون مراده بذكره له اشارته إلى هذه الجهة. فلاحظ.

بعض(١) كما يظهر من المحقق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لآخر، فالأول عندهم(٢) ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

أصالة تأخر الحادث

(١) من حيث أن استصحاب بقاء الرطوبة سببي واستصحاب عدم سريانها مسببي.

(٢) هذا موهم لكون الأول بحسب المفهوم العرفي مما يمكن إحرازه بالأصل ولو بضمه للوجدان، وكذا الآخر، لان تعيينه من آثار تعيين الأول.

لكنه لو تم خرج عن الأصل المثبت وعما لو كانت الواسطة خفية، لعدم الواسطة حقيقة.

ولا يبعد أن يكون مراد المصنفﰠ تسامح العرف في تفسير الأول والآخر، لا أن ذلك هو المفهوم عرفاً منهما. وحينئذٍ فيدخل في الأصل المثبت ويحتاج إلى تصحيحه بخفاء الواسطة. والمقام في غاية الإشكال، وليس الإشكال في ترتيب الآثر المذكور، لأن الظاهر الاتفاق نصاً وفتوى عليه، بل في توجيه ذلك على القاعدة المتقدمة....و لا مجال لإطالة الكلام في ذلك هنا لضيق المجال. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة، بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك(١)، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل.

وفيه نظر(٢).

---

(١) يعني: فلا يحتاج إلى تصحيحه بخفاء الواسطة.

(٢) لعل وجهه عدم وضوح قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشك في المانع ولعلها مبنية على الغفلة عن وجود المانع فلا يحصل الشك حتى يحتاج إلى الأصول، أما مع الالتفات وحصول الشك فلا يتضح قيام السيرة حتى تكون دليلاً مع قطع النظر عن الأصل.

فترتيب الآثار المذكورة ينحصر وجهه في الرجوع إلى الأصل المبتني على الاكتفاء بخفاء الواسطة.

لكن عرفت الإشكال في التعويل على خفاء الواسطة. مع أنه لا يتضح كون المقام من موارد خفاء الواسطة.

إلا أن يكون مراد المصنفؒ الاشارة إلى حجية توهم بعض الأصول المثبتة من جهة السيرة أو الإجماع، لا الاستغناء بذلك عن قضية خفاء الواسطة حتى يرد عليه ما عرفت. فلاحظ.

الأمر السابع

هل تجـري أصالة تأخـر الحـادث؟

لا فـرق في المسـتصحب بين أن يكون مشـكوك الارتفـاع في الزمان اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء(١).

فـإذا شـك في بقاء حياة زيـد في جزء من الزمـان اللاحق، فلا يقدح في جريـان اسـتصحاب حياتـه علمنـا بموته بعد ذلـك الجزء مـن الزمان

(١) لا ينبغي الإشـكال في جريان الاسـتصحاب بالإضافة إلى زمان الشك، ولا يقدح العلم بانتفاض المتيقن في الزمان المتأخر عن زمان الشك.

إذ ليس مفاد الاستصحاب عدم انتفاض المتيقن أصلاً، كي لا يجري مع العلم بانتفاضه في الزمان المتأخر عن زمان الشـك، بل عدم انتفاضه في زمان الشـك، فلا ينافي العلم بانتفاضه بعد ذلك.

كيـف وهو المتيقـن من صحيحة زرارة الثانية الواردة في الشـك في حال الدم الـذي علم بأصابته للثوب، وأنه هل أصابه قبل الصلاة أو في أثنائها. ومثلها مكاتبة القاساني الواردة في الشهر. فلاحظ.

وعدمه(١).

وهـذا هو الذي يعـبر عنه بأصالة تأخر الحادث، يريـدون به: أنه إذا علـم بوجود حادث في زمان وشـك في وجوده قبل ذلـك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث(٢). فإذا شـك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً، فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدم في الأمر السـابق أنه لا يثبت بالاسـتصحاب ـ بناء على العمـل به من باب الأخبار ـ لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيـد في يـوم الجمعـة ـ لا على مجرد حياتـه قبل الجمعـة ـ حكم شرعي(٣) لم(٤) يترتب على ذلك.

صور تأخر الحادث:

نعـم، لو قلنا باعتبار الاسـتصحاب من باب الظـن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية، جرى فيه ما تقدم ذكره.

---

(١) الظاهر زيادة قوله: «وعدمه». ولذا حذف في بعض النسخ المطبوعة.

نعـم لـو كانت العبـارة هكذا: «فـلا فرق في جريـان اسـتصحاب حياته بين علمنا...» بدل قوله: «فلا يقدح في...» لكان في محله.

(٢) لكـن لا مجـال لترتيـب آثـار التأخـر، لما عرفـت مـن عـدم حجيـة الأصل المثبت.

(٣) فاعل قوله: «ترتب».

(٤) جواب (لو) في قوله: «فلو ترتب...».

والوجه في عدم ترتبه أن الحدوث أمر وجودي بسـيط لا يثبته الاسـتصحاب المذكور ولا يحرزه. نعم هو لازم لمجراه فيكون إثباته به مبنياً على الأصل المثبت.

وتحقيق المقام وتوضيحه:

١ـ إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان

أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان ـ كالمثال المتقدم ـ فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم(١)، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلا أن يقال: إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم(٢)، وإذا ثبت

---

(١) كاستحقاق زوجته لنفقة ذلك اليوم، وكنفوذ معاملة وكيله فيه.

(٢) إن كان المراد من تفسيره بذلك شرح مفهومه، بحيث يكون المفهوم المذكور تركيباً انحلالياً عرفاً قد أحرز أحد جزئية وهو الوجود ـ بالوجدان، والجزء الآخر ـ وهو سبقه بالعدم ـ بالأصل، فلا إشكال في حجية الأصل في ترتيب الأثر المذكور وخروجه عن الأصل المثبت، إذ لا يعتبر في الأصل أن يحرز تمام موضوع الحكم الشرعي، بل يكفي أن يحرز بعض الموضوع إذا أخذ في القضية الشرعية، كاستصحاب الاستطاعة المقتضي لوجوب الحج مع أنها ليست تمام موضوع وجوب الحج، بل يعتبر فيه البلوغ والحرية وغيرهما مما قد يكون محرزاً بالوجدان أو باصل آخر.

نعم لم يتقدم منهﷺ التعرض إلى ذلك فيما أعلم، وإنما سبق منه التعرض لما إذا كان الأصل محرزاً لاحد جزئي اللازم، كما في استصحاب الحياة للمقطوع نصفين لا ثبات القتل وتقدم منه المنع من الرجوع للاصل حينئذٍ. فراجع ما تقدم في صور الأصل المثبت وأقسامه.

وإن كان المراد من تفسيره بذلك تحليل مفهومه عقلاً إلى الأمرين المذكورين مع كونه عرفاً مفهوماً واحداً بسيطا منتزعاً منهما، فهو من صغريات الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجيته، إذ المعيار في موضوع الحكم على ما يفهمه العرف، ولا عبرة بالتحليلات العقلية، فلا يخرج بها الأصل عن كونه مثبتاً.

بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

ومما ذكرنا يعلم: أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً، لأن وجوده مساوق لحدوثه(١).

نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين(٢)،

وكذا لو كان المراد من شرحه بذلك بيان لازمه خارجاً. بل هو حينئذٍ أظهر.

ثم إن ظاهر المصنفﭤ انه في مقام تصحيح التمسك بالأصل بملاحظة الوجه المذكور. لكن يظهر من بعض أعاظم المحشينﭤ أن مرادهﭤ عدم صحة التمسك به بلحاظ ذلك. فراجع.

هذا والظاهر أن مفهوم الحدوث بسيط عرفاً، وليس مركباً من الأمرين المذكورين عرفاً، بل ولا عقلاً، وإنما هما لازمان له ومنشأ لانتزاعه، فاثباته بالأصل المذكور من الأصل المثبت. فلاحظ.

(١) لا يخفى تحقق الفرق مفهوماً بين الحدوث والوجود، وأن الثاني أعم.

نعم هما متلازمان في خصوص الفرض.

فالأولى أن يقول: لأن الوجود في الزمان الثاني كالحدوث فيه لا يحرز باستصحاب عدم وجوده في الزمان الأول، إلا بناء على الأصل المثبت، من حيث ملازمة عدم وجوده في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني بعد فرض العلم بوجوده في أحد الزمانين.

(٢) للعلم الإجمالي بوجوده في أحدهما بلا حاجة إلى الاستصحاب. وكذا الحال في حدوثه.

كـما إذا علمنـا أن المـاء لم يكن كرّاً قبـل الخميس، فعلم أنه صـار كراً بعده وارتفـع كريتـه بعـد ذلك، فنقـول: الأصل عـدم كريته في يـوم الخميس، ولا يثبـت بذلـك كريتـه يـوم الجمعـة، فـلا يحكـم بطهـارة ثـوب نجس وقـع فيه في أحـد اليومين(١)، لأصالة بقاء نجاسـته وعـدم أصل حاكم عليه(٢).

---

(١) أما لو وقع يوم الخميس فلاستصحاب عدم كريته يوم الخميس المقتضي لبقاء نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب نجاسته، لأنه سببي.

وأمـا لو وقع يـوم الجمعة فاصالة عـدم الكرية يوم الجمعـة وإن لم تجر للعلم بانتفاض العدم السـابق يوم الجمعة، إلا أنه لما لم يكن هناك محرز للكرية يوم الجمعة فالمتعين الرجوع لاستصحاب نجاسة الثوب.

هـذا بناءً على اعتبار ورود الماء على النجاسـة في التطهير بالماء القليل، أما بناءً عـلى كفاية ورود النجاسـة على المـاء فالمتعين الحكم ـ بطهارة الثوب سـواءً وقع يوم الخميس أم يوم الجمعة.

وأما الماء فيعلم بعدم نجاسـته لو وقع الثوب فيه يوم الخميس، للعلم بكريته إما فيه فلم يتنجس بالثوب، وإما بعده فطهر بالكرية، لو فرض كون عروض الكرية له موجباً لتطهيره ـ كما لو صار كراً بماء المطر ـ أما لو كانت نجاسته مانعة من اعتصامه بالكريـة ـ كـما لو صـارت الكرية بإضافة المـاء القليل له ـ فيحتمل نجاسـته. بل هي مقتضى استصحاب عدم الكرية إلى يوم الخميس الذي هو زمان الملاقاة بالفرض.

وأمـا لو كان وقـوع الثوب يـوم الجمعة فمقتـضى أصالة الطهـارة البناء على طهارة الماء، للشـك في كرتيه حينئذٍ، ولا مجال لاستصحاب عدمها، للعلم بانتفاض العدم السابق على يوم الخميس بالكرية فيه أو في يوم الجمعة. فتأمل جيداً.

(٢) عرفـت أنه لو وقع يوم الخميس فاصالة عدم الكرية حاكمة على الأصل

نعم، لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين(١).

٢ـ إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر وجهل تاريخهما

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب، لعدم مسبوقيته باليقين(٢). وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل(٣)،

المذكور، وهي مقتضية للنجاسة أيضاً.

(١) فيعلم بطهارته.

إلا أن يكون وقوع الثوب قبل الكرية مانعا من اعتصام الماء وموجباً لبقاء نجاسته، كما لو كانت كريته باضافة الماء القليل له، فإنه يحكم بنجاسته لاصالة عدم الكرية يوم الخميس.

لكن الظاهر خروجه عن فرض المصنف ﷺ.

(٢) لأنه أمر وجودي، فلا يثبت باصالة عدم وجوده حين وجود الآخر إلا بناءً على الأصل المثبت. مع أنه لو أحرز به لكان الأصلان متعارضين في كل منهما فيجري فيه ما سيأتي.

(٣) التعارض في الفرض مبني على جريان الاستصحابين ذاتاً لعموم دليل الاستصحاب لهما، وهو لا يلائم ما يظهر من المصنف ﷺ في مبحث تعارض الاستصحابين من قصور دليل الاستصحاب عن شمول الشك مع العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة.

وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين(١)، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى(٢). وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن(٣)، لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:

من كون التقارن أمراًوجودياً لازماً لعدم كل منهما قبل الآخر. ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما

ولو غض النظر عن ذلك فالظاهر امتناع جريان الاستصحاب ذاتاً، لان المنساق من أدلته هو الحكم باستمرار المتيقن وطول أمده لو شك في امتداده، والشك في المقام ليس من هذه الجهة فقط، بل من جهة أخرى وهي الشك في تقدم الأمر الآخر وعدمه، والاستصحاب لا ينهض بذلك.

مضافا إلى عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. على ما أوضحناه واطلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية. فراجع.

ثم إنه لو فرض جريان الاستصحاب ذاتاً فالمعارضة إنما تقتضي سقوط الاستصحابين مع تناقض اثريهما أو لزوم مخالفة علم إجمالي منجز منهما، لا مطلقاً وإن علم بكذب أحدهما، كما حقق في محله.

(١) أما مع اختصاص الأثر بأحدهما فالمتعين جريانه دون الآخر، بناءً على أن المانع هو المعارضة لا قصور دليل الاستصحاب عن شمول مجهولي التاريخ. فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى ما يأتي منه ﷺ في مبحث تعارض الاستصحابين، وقد عرفت أن ما يأتي منه ظاهر في عدم جريان الاستصحابين ذاتاً لا سقوطهما بالمعارضة مع عموم الدليل لهما.

(٣) بأن لم يعلم تقدم أحدهما وعدم تقارنهما.

على الآخر في الوجود(١).

لو كان أحدهما معلوم التاريخ

وإن كان أحدهما معلوم التأريخ فلا يحكم على مجهول التأريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تأريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه(٢) بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تأريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تأريخ صيرورته كرا، فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كريته في زمان الملاقاة(٣). وإذا علم تأريخ الكرية(٤) حكم أيضا بأصالة عدم تقدم الملاقاة في زمان الكرية(٥)، وهكذا.

---

(١) عرفت أنه لا عبرة بخفاء الواسطة في صحة الأصل المثبت.

(٢) لما سبق من أن المتأخر لازم لعدم الوجود في الزمان السابق، لا متحد معه.

(٣) فيبني على نجاسة الثوب بناء على اعتبار الورود في التطهير. وأما الماء فقد سبق الكلام فيه.

(٤) يعني: مع الجهل بالملاقاة.

(٥) إن أريد به عدم الملاقاة في زمان حدوث الكرية فهو وإن كان مقتضى الأصل إلا أنه لا ينفع في اثبات نجاسة الثوب، إذ بقاء النجاسة موقوف على عدم تحقق غسله في تمام أزمنة الكرية، لا في زمان حدوثها.

و إن أريد به عدم الملاقاة في تمام أزمنة الكرية فلا مجال له للقطع بتحقق الملاقاة إما قبلها أو بعدها. مثلاً: لو علم حدوث الكرية صبح الجمعة وترددت الملاقاة الموجبة لاحتمال تطهير الثوب بين ان تكون ظهر الخميس وأن تكون ظهر الجمعة فلا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى ظهر الجمعة للعلم بانتفاض عدم الملاقاة السابق اما يوم الخميس أو يوم الجمعة.

نعم الملاقاة المعلومة مرددة بين ما يوجب التطهير وما لا يوجبه، ولا أصل يحرز أحد الأمرين، والمتعين الرجوع إلى استصحاب نجاسة الثوب.

وربما يتوهم: جريان الأصل في طرف المعلوم، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم(١).

قولان آخران في هذه الصورة

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

القول الأول

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التأريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك(٢). وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد. منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي

اللهم إلا أن يتمسك باصالة عدم انغساله بالكر بمفاد كان التامة، لا بأصالة عدم تحقق الملاقاة حين الكرية بمفاد كان الناقصة. فتأمل جيداً.

(١) إذ لا يقين بعدمه في ظرف زمان الآخر حتى يستصحب.

نعم يمكن اليقين به من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث أنه قبل تحقق مجهول التاريخ حين عدمه الازلي يعلم بعدم وجود معلوم التاريخ حينه. فيمكن استصحابه من باب استصحاب العدم الازلي، الذي لا مانع من التمسك به على الظاهر.

وحينئذٍ فيتعين الجواب عنه بما سبق منا في وجه عدم جريان استصحاب عدم الشيء بالإضافة إلى مجهول التاريخ ذاتاً. فلاحظ.

(٢) الذي عرفت أنه من الأصل المثبت، لان تأخر الموجود ملازم لعدم سبق وجوده.

تأخر الموت(١).

نعـم، ربما يظهر مـن إطلاقهم التوقف في بعـض المقامات ـ من غير تفصيـل بـين العلـم بتأريخ أحـد الحادثين وبـين الجهل بهما ـ عـدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تأريخ الآخر، كمسـألة اشـتباه تقدم الطهارة أو الحدث(٢)، ومسألة اشتباه الجمعتين(٣)، واشتباه موت المتوارثين(٤)، ومسـألة اشـتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه(٥)، وغير ذلك.

---

(١) لان الأثر هنا لتأخر الموت عن الاسلام، ليحرز موت المورث عن وارث مسلم، لا لمحض عدم الموت إلى حين الاسلام، كما تقدم في الأمر السادس.

(٢) لا يخفـى أن تأخر الحادث هنا لا يلحظ بالإضافة إلى حادث آخر، بل في عمود الزمان فلا اثر لتأخر الطهارة عن الحدث ولا العكس، بل الأثر لاستمرار كل منهما في نفسه.

نعـم هو مشـابه لما نحن فيه في تعارض الأصلـين. وجريان الأصل في معلوم التاريخ دون مجهوله.

(٣) فإن أصالة عدم تحقق الجمعة المجهولة التاريخ عند قيام الجمعة المعلومة التاريـخ محـرزة لصحتها بـلا حاجة إلى إحـراز تأخـر المجهولة عنهـا، فاطلاقهم لا يناسب ما ذكره المصنف من التفصيل.

(٤) فـإن أصالـة عدم موت كل منهما حين مـوت الآخر يقتضي ارثه منه، من دون حاجة إلى إحراز تأخر موته عنه، فهو كاشتباه الجمعتين.

(٥) فإن أصالة بقاء الاذن إلى حين البيع كاف في صحة البيع بلا حاجة إحراز تأخر الرجوع عن البيع.

كـما أن أصالـة عدم تحقق البيـع عـن الاذن كاف في عدم ترتب أثـر البيع بلا

لكـن الإنصاف: عدم الوثـوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صـورة الجهـل بتأريخهما ـ وأحالـوا صورة العلـم بتأريخ أحدهمـا على ما صرحوا به في مقام آخر ـ أو على محامل اخر(١).

وكيـف كان، فحكمهـم في مسـألة الاختـلاف في تقـدم الموت على الإسلام وتأخره(٢) مع إطلاقهم في تلك الموارد، من قبيل النص والظاهر. مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشـهيدين في الدروس والمسـالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي في مسـألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة.

هـذا، مع أنـه لا يخفى ـ عـلى متتبع موارد هذه المسـائل وشـبهها مما يرجـع في حكمهـا إلى الأصول ـ أن غفلة بعضهم بـل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

القـول الثاني

الثـاني: عـدم العمـل بالأصل وإلحاق صـورة جهل تأريـخ أحدهما بصورة جهل تأريخهما(٣).

حاجة إلى إحراز تأخر البيع عن الاذن. فتأمل.

(١) لعله يريد ما سيأتي في آخر كلامه من احتمال غفلتهم.

(٢) يعني: مع فرض العلم بتاريخ الاسلام، كما تقدم منهم.

(٣) هذا راجع إلى ما أشـار إليه بعد ذكر القول الأول بقوله: «نعم ربما يظهر من إطلاقهم...» فكان اللازم ذكرهما في سياق واحد.

وقـد صرح بـه بعـض المعاصريـن(١) ـ تبعـاً لبعـض الأسـاطين ـ مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة(٢) في مسألة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقا للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققاً بعد المعلوم.

لكن ظاهر استشـهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عـدم ثمـرة مترتبة على العلم بتأريخ أحدهما أصـلاً(٣). فإذا فرضنا العلـم بموت زيد في يوم الجمعة، وشـككنا في حيـاة ولده في ذلك الزمان، فالأصـل بقاء حياة ولـده، فيحكم له بإرث أبيه، وظاهـر هذا القائل عدم الحكـم بذلك، وكون حكمه حكم الجهـل بتأريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيـف كان، فـإن أراد هذا القائـل ترتيب آثار تأخـر ذلك الحادث ـ كما هو ظاهر المشهور(٤) ـ فإنكاره في محله.

---

(١) حكي عن صاحب الجواهر قدس سره.

(٢) يعني: بـين الجهل بتاريخ كلا الحادثين والجهل بتاريخ أحدهما مع العلم بالثاني.

(٣) لمـا عرفت من أن الآثار الشرعية في الفروع المتقدمة غير مرتبة على محض عدم وجود احد الحادثين في زمان الآخر، لا على صفة تأخره عنه.

(٤) لما ذكروه في مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان او اختلافهما في زمان موت المورث.

وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث(١) ووجود ضده(٢) وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان(٣) وما لم يعلم(٤).

وأما ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعتين وأخواتها، فقد عرفت ما فيه(٥).

فالحاصل: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

---

(١) كالموت.

(٢) كالحياة.

(٣) يعني مردد بين المتأخر والمتقدم، كما فيما نحن فيه.

(٤) يعني: ما لم يعلم ارتفاعه واحتمل بقاؤه، كما لو مات الوالد وشك في حياة ولده، فإنه لا اشكال ظاهراً عندهم في الرجوع إلى استصحاب حياة الولد وعدم موته، فيرث من أبيه.

و لا فرق بينه وبين ما نحن فيه إلا في أن المستصحب معلوم الارتفاع ولا يعلم تاريخ ارتفاعه، كما لو علم بموت الولد وشك في تقدمه على موت الاب المعلوم التاريخ أو تأخره عنه، ومثل هذا لا يكون فارقاً، لان الأثر إذا كان مترتباً على محض استمرار المستصحب بلا حاجة إلى إحراز تأخر ارتفاعه عن الحادث الآخر فالاستصحاب من شأنه إحراز ذلك سواءً علم بالانتفاض بعد ذلك أم لم يعلم كما تقدم في صدر هذا التنبيه.

(٥) حيث عرفت قرب حمله على صورة الجهل بالتاريخين معاً.

فإن كان زمـان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المسـتصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها(١)، فإذا علم بتطهره في السـاعة الأولى من النهار، وشـك في تحقق الحدث قبل تلك السـاعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل السـاعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى(٢)، كما تخيله بعض الفحول.

وإن كان مجهـولاً كان حكمـه حكـم أحد الحادثـين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه(٣).

صحة الاستصحاب القهقرى بناءً على الأصل المثبت

واعلم: أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه، ويحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى.

مثالـه: أنـه إذا ثبـت أن صيغة الأمر حقيقـة في الوجـوب في عرفنا، وشـك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشـارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله، إذ لـو كان في ذلك الزمان حقيقـة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع، والأصل عدمه.

---

(١) يعني: دون آثار تأخر ارتفاعه عنه.

(٢) لانـه موقوف على تحقق الحدث بعد السـاعة الأولى وتأخره عن الطهارة والأصل لا يحرز التأخر.

(٣) الظاهر أنه إشـارة إلى ما يأتي منه في تعارض الاستصحابين. لكن ظاهره هناك. قصور دليل الاسـتصحاب عن شمولها، لا شـموله لهما وسقوطه بالمعارضة، كما أشرنا إليه قريباً.

الاتفاق على هذا الاستصحاب في الأصول اللفظية

وهذا إنما يصح بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنه(١) متفق عليه في الأصول اللفظية(٢)، ومورده: صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده. أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت(٣).

---

(١) يعني: الأصل المثبت.

(٢) لانها ثابته ببناء العقلاء، فإذا فرض بناؤهم على ترتيب اللوازم كان لا بد من البناء على ترتيبها بعد قيام الدليل على إمضاء الشارع لبناء العقلاء المذكور.

(٣) مع أنه لا إشكال في حصول الوضع للمعنى الجديد ولو من المتشرعة.

الأمر الثامن

هل يجري استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد؟

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد، كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه(١): أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء(٢).

---

(١) تقدم تفصيل الكلام فيه من المصنفﷺ ومنا في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين في الشك في الركنية في المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً. فراجع.

(٢) بل لو فرض الشك بعد الفراغ للغفلة في الاثناء فلا مجال لاستصحاب صحة المجموع لعدم اليقين بها سابقاً بعد فرض احتمال كون ماطراً في الاثناء مبطلاً.

وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها:

أما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقنة(١)، سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها(٢) كذلك، ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

وأما ترتب الأثر، فليس الثابت منه للجزء ـ من حيث إنه جزء ـ إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرايط المعتبرة لالتأم الكل(٣)، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضم باقي

---

(١) لفرض مطابقة كل جزء لامره وحصول تمام ما يعتبر فيه، والشك الفساد ناش من احتمال كون ماطرأ مبطلا لا لاحتمال خلل في الجزء.

لكن تقدم الإشكال في ذلك بان الارتباطية بين الاجزاء موجبة لعدم مطابقة كل جزء لامره إلا بانضمامه لبقية الاجزاء والشرائط، وعليه فلا يقين بمطابقة كل جزء لامره قبل التمام. فراجع.

(٢) متعلق بقوله: «خروج».

(٣) هذا راجع إلى كون الأثر شأنية ترتب المركب المنتزعة من صدق الشرطية، وهي قولنا: ان ضم اليه بقية الاجزاء والشرائط لحصل المركب. وقد تقدم الإشكال في تفسير الأثر بذلك وأن الظاهر أن الأثر هو حصول اثر المركب وفعليته حال انضمام بقية الاجزاء والشرائط إليه، فمع فقد بعض ما يعتبر في المركب لا يحصل اثر الجزء فلا يكون صحيحاً، ومع الشك في ذلك يشك في صحة الجزء من أول الأمر وليس متيقناً كما ذكره المصنفقدس سره .

الأجزاء والشرايط إليه وجود الكل.

ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء(١) دائماً، سواء قطع بضم الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شك في ذلك. فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف(٢) هذا الشك، فضلاً عن استصحاب الصحة. مع ما عرفت: من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء(٣)، بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

ومن هنا، رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

مختار المصنف التفصيل

لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك.

بيانه: أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة، لما عرفت: من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة.

وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة

---

(١) لفرض عدم الخلل فيه وأن الشك في الفساد من جهة أخرى، وهي طروء ما يحتمل كونه مفسداً.

(٢) الظاهر أن المراد: مع حصول هذا الشك، وهو الشك في البطلان من غير جهة الجزء.

(٣) بل في حصول المبطل المانع من صحة المركب.

في الصلاة، فإنا استكشفنا ـ من(١) تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع ـ أن(٢) للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء ـ بمعنى بقائها على القابلية المذكورة(٣) ـ فيتفرع على ذلك عدم وجوب استئنافها، أو استصحاب(٤) الاتصال(٥) الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام(٦).

وهذا الكلام وإن كان قابلا للنقض والإبرام(٧)، إلا أن الأظهر

---

(١) تقدم الإشكال في الاستكشاف المذكور.

(٢) مفعول به لقوله: «استكشفنا».

(٣) إحراز القابلية المذكورة لا يقتضي فعلية الاتصال وتحقق الهيئة الاتصالية إلا بناء على الأصل المثبت أو الاستصحاب التعليقي.

(٤) عطف على (استصحاب) في قوله: «جرى استصحاب صحة لأجزاء».

(٥) يعني: الاتصال الفعلي الذي كان متحققاً قبل عروض محتمل القاطعية، والذي فرض اعتباره في العبادة، وهو من الامور التدريجية قائم بالاجزاء المتعاقبة، وله نحو من الوجود الاستمراري الواحد.

(٦) الاتمام ليس من أحكام بقاء الهيئة الاتصالية إلا في خصوص الصلاة، حيث ثبت بالاجماع عدم جواز القطع والأثر المهم هو تمامية ما وقع وعدم وجوب استئنافه كما ذكره في الوجه الأول للاستصحاب.

(٧) تقدم منه الإشكال فيه بان الاتصال إن كان بين الاجزاء السابقة فهو باق

بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات(١) جريان الاستصحاب في المقام.

التمسك باستصحاب حرمة القطع ومناقشته

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد(٢)، باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.

وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة(٣).

لا ينفع، وإن كان بينها وبين ما لحقها من الاجزاء فالشك في وجوده لا في بقائه.

(١) تقدم منهﷺ التنظير للمقام باستصحاب الكرية المبني على التسامح في موضوع الاستصحاب فكما يقال عند العرف: كان هذا الماء كراً فهو كما كان كذلك يقولون: كانت الهيئة الاتصالية موجودة في الصلاة فهي باقية.

لكن سبق الإشكال في الاعتماد على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب ويأتي في محله توضيحه.

نعم سبق إمكان تصحيح الاستصحاب دون أن يبتني على التسامح العرفي. وإن سبق فيه الإشكال من وجه آخر. فراجع.

(٢) يعني: وإن كان من جهة احتمال طروء المفسد لا القاطع.

(٣) لكن قد يدعى أن الصحة من الطوارىء غير المقومة للموضوع عرفاً فيصح الاستصحاب بناء على الاكتفاء في موضوعه بالتسامح العرفي، فيقال: كان قطع هذه الصلاة محرماً فهو كما كان.

فالأولى الإشكال في الاستصحاب المذكور بما تقدم منهﷺ من أن الشك في المقام في حصول الانقطاع القهري، فلا يعلم كون رفع اليد عن العمل قطعاً حتى يحرم بمقتضى الاستصحاب. فراجع.

وربما يتمسـك في إثبات الصحة في محل الشـك، بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

وقـد بينـا عدم دلالـة الآية على هـذا المطلـب في أصالة الـبراءة عند الكلام في مسـألة الشـك في الشرطية(١)، وكذلك التمسـك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة(٢).

---

(١) تقـدم جميـع الـكلام في ذلك في مسـألة الزيـادة العمدية عنـد الكلام في الشـك في الركنيـة في التنبيه الأول مـن تنبيهات مبحث الدوران بـين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) لم يتقـدم منـهﭬ في المسـألة المذكـورة التعـرض للاسـتدلال بغـير الآية المذكورة.

مع أنه لا وجه للتوقف في الاستدلال المذكور، بل لو فرض وجود العمومات المقتضية لصحة العبادة واجزائها مع اشـتمالها على ما يشـك في مبطليته تعين الرجوع اليها وعدم الاعتناء بالشك المذكور.

نعـم قد يستكشـل في وجود العمومـات المذكورة من حيث كـون الخطابات الواردة بالعبادات مجملة لورودها مورد التشريع لا لبيان ماهية الواجب، فلا ظهور لها في الإطلاق كي يرجع إليه في ظرف الشك.

وقـد تعرضﭬ لهذا ونحوه عند الشـك في الـكلام في الجزئية من جهة إجمال النص، وتقدم منا تعقيبه بما يناسب المقام.

ولعلهﭬ أراد هنا الإشارة إلى ذلك.

الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية(١) أو اللغوية(٢) أو الأحكام الشرعية العملية(٣)، أصولية(٤) كانت أو فرعية.

وأما الشرعية الاعتقادية، فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه:

عدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين(٥)، والمفروض أن وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا

(١) كالحياة والبلوغ.

(٢) كالقرنية والنقل. وقد سبق في التنبيه السادس المنع من الرجوع فيها للاستصحاب الشرعي.

(٣) يعني: التي تكون سبباً في العمل إما بنفسها كالأحكام التكليفية، او بتوسط آثارها كالأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة.

(٤) كالحجية، بناء على ما هو الظاهر من كونها من الأحكام المجعولة.

(٥) يعني: الحكم بوجوب البناء على وجوده ليترتب عليه العمل.

يعقل التكليف(١).

وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين(٢)،

---

(١) بناء على توقف الاعتقاد على العلم أو أنه عينه.

لكن تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد إنكار ذلك، فراجع فليس المراد بالاعتقاد المعتبر في أصول الدين ما يلازم العلم، بل ما يقابل الجحود الذي لا يتوقف على العلم، فينكن للشارع الاقدس التكليف بالرجوع إلى الاستصحاب فى الاعتقاديات.

نعم لا يبعد انصارف أدلة الاستصحاب إلى خصوص مقام العمل، فإنها وإن اقتضت في الأحكام والموضوعات لزوم البناء، إلا أن المتيقن منه أنه بلحاظ العمل، لا بنفسه مع قطع النظر عنه، ولذا سبق في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع انه لا يستلزم المخالفة الالتزامية للأحكام الواقعية.

ومن ثم اشترط في جريان الأصول ترتب الأثر العملي، وإلا كان التعبد بها لغواً. ولو كان التعبدبها من حيث البناء مع قطع النظر عن العمل لا يلزم اللغوية.

اللهم إلا ان يقال: العمل يختلف باختلاف الامور المستصحبة، ففي الأحكام الفرعية وموضوعاتها يكون العمل بتحريك العضلات، وفى الامور الاعتقادية يكون العمل بالاعتقاد الذي هو من افعال النفس، فهو نحو من العمل المصحح للتعبد.

لكن دعوى الانصراف عن مثل العمل المذكور غير بعيدة عن مقام التعبد. فتأمل.

هذا مع أنه لو فرض شمول إطلاق دليل التعبد لذلك إلا أنه قد يتعين الخروج عنه بما دلّ على لزوم المعرفة في أصول الدين، الظاهرة في إرادة العلم بما هو صفة لا بما هو طريق فلا يقوم مقامه الاستصحاب.

(٢) يعني: الاكتفاء بالاعتقاد الظني. لكنه لو تم فالظاهر منه الظن الشخصي والاستصحاب لا يستلزمه، بل لو كان من الامارات لكان مفيداً للظن نوعاً.

بـل الظن غير حاصل فيما كان المسـتصحب من العقائـد الثابتة بالعقل أو النقـل القطعي، لأن الشـك إنما ينشـأ من تغـير بعض ما يحتمـل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب(١).

نعم، لو شـك في نسـخه(٢) أمكن دعوى الظن، لـو لم يكن احتمال النسـخ ناشـئاً عن احتمال نسـخ أصـل الشريعة، لا نسـخ الحكـم في تلك الشريعة.

أمـا الاحتمال النـاشيء عن احتمال نسـخ الشريعة فـلا يحصل الظن

---

(١) يعني: فلا يحرز الموضوع حتى يجري الاستصحاب ويحصل الظن بالبقاء.

لكنه غير ظاهر، فإن الأمور المذكورة إنما تكون دخيلة في بقاء الأمر المعتقد به كالإمامة، لا في مفهومه ولا في موضوعه. فلاحظ.

(٢) الظاهر أن المراد نسـخ الأمر الذي يجب الاعتقاد به كامامة الامام. لكن الظاهـر انـه إنما يتصـور فيما إذا احتمـل عروض فقده لمـا يعتبر في الامامـة، فيدخل فيـما ذكره آنفـاً بقوله: «بل الظن غير حاصل فيما كان المسـتصحب...» الذي عرفت الكلام فيه.

نعم لا يعهد إطلاق النسخ على رفع مثل ذلك، إذا النسخ إنما يتصور في الأحكام من التكاليف ونحوها، دون مثل هذه الامور التي هي من سنخ المناصب.

و من ثم احتمل كون مراد المصنفقدس سره نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد بالشيء وإن كان باقياً.

كما احتمل كون مراده نسخ الأحكام العملية للشريعة كوجوب الصوم.

لكنهما خارجان عن محل الكلام، إذ الكلام في اسـتصحاب الامور التي يجب الاعتقاد بها، كما يظهر من اول كلامه وآخره.

بعدمه(١)، لأن نسـخ الشرايع شـايع(٢)، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة، فإن الغالب بقاء الأحكام.

لو شك في نسخ أصل الشريعة

ومما ذكرنا يظهر أنه لو شـك في نسـخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها(٣)، مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذٍ، لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم، لإمكان(٤)

---

(١) لكن المدار في الاستصحاب ليس على الظن الشخصي، بل الظن النوعي المدعى الذي لا تضر فيه غلبة الانتفاض في خصوص المورد، كما سبق الكلام فيه فى الأمر الرابع من الامور التي الحقها المصنف قدس سره بتعريف الاستصحاب.

و منه يظهر الحال لو كان المراد نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد، أو نسخ الحكم الفرعـي الـذي هو من أحكام الشريعـة الذي تقدم احتمالـه في كلام المصنف قدس سره فإن أصالة عدم النسخ محكمة عند العقلاء ولو مع احتمال نسخ الشريعة.

(٢) فـإن جميـع الشرايـع منسـوخة عـدا شريعتنـا المقدسـة التـي هـي خاتمة الشرايع.

(٣) كانه من جهة الغلبة المانعة من حصول الظن.

لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(٤) إمكان الاحتياط لا ينافي جريان الاسـتصحاب سواءً كان مستنداً لحكم العقل أم للأخبار، كما لا يخفى.

و لـو فرض عـدم جريانه في نفسـه لم ينفع تعذر الاحتيـاط في جريانه. إلا أن يكـون مراده الإشـكال في أصل البناء على حجية الاسـتصحاب من بـاب الظن كما تقـدم منه عند الـكلام في أدلة حجية الاسـتصحاب ويأتي في بعـض الوجوه الآتية. لكنه خروج عن مفروض الكلام. فلاحظ.

الاحتيـاط إلا فيما لا يمكن(١). والدليل النقـلي الدال عليه(٢) لا يجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة(٣).

---

(١) إن كان المـراد بالاحتيـاط هـو الاحتيـاط في أحـكام الشريعتين السـابقة واللاحقـة التـي يحتمل نسـخها لها ـ فهو ـ مـع خروجه عما نحن فيـه، لما عرفت من أن الـكلام في الامـور الاعتقادية ـ متعذر غالباً لكثرة اختـلاف الشرايع في الأحكام غالباً.

و إن كان المراد الاحتياط في الاعتقاد بأصول الشريعتين كالنبوة فمن الظاهر تعذر الاعتقاد التفصيلي دائماً لما فيه من محذور التشريع، وإمكان الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع دائماً، فيذعن المكلف بنبوة النبي الواقعي ويسلم بذلك نظير تسليمنا بنبوة الانبياء السابقين وتصديقهم مع عدم معرفتنا لاشخاص اكثرهم.

(٢) يعني: على الاستصحاب.

(٣) يعنـي: والدليـل النقلي إنـما يكون حجة بعد فرض حجيـة الشريعة التي ورد فيها.

اللهـم إلا أن يدعـى اتفـاق الشريعتين على حجيـة الاسـتصحاب، إذ حينئذٍ يكفي فى حجيته العلم الإجمالي بثبوت إحداهما.

وبالجملة: ما ذكره المصنفﷺ في المنع من الاسـتصحاب غير تام سـواءً كان مأخوذاً من العقل أم من النقل.

والذي ينبغي أن يقال: إن أريد باسـتصحاب الشريعة اسـتصحاب أحكامها الفرعية فالظاهر أنه لا بأس به مع اتفاق الشريعتين على حجية الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب عند احتمال النسخ، كما تقدم الكلام فيه في التنبيه الخامس.

وكـذا بنـاء على كونه مسـتفاداً من حكم العقل. إلا أنه لابـد فيه من الفحص كـما سـيأتي. وإن أريد به الاعتقـاد بأصولها كنبوة النبي فلا مجال لـه بناء على انه يجب الاعتقاد عن علم ومعرفة فإن الاستصحاب لا يقتضي ذلك. نعم الشك في النسخ لا

تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب ـ في مناظرة بعض الفضلاء السادة ـ باستصحاب شرعه، مما لا وجه له(١)، إلا أن يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإما لإبطال دعوى المدعي، بناء على أن مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد ـ كالنبي الجديد ـ دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل(٢)، فغرض الكتابي إثبات حقية دينه(٣) بأسهل الوجهين.

بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي ومناقشتها:

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:

منها: ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له:

يقتضي الشك في نبوة النبي ولا عدم وجوب الاعتقاد به، بل يجب الاعتقاد بكل نبي مرسل وإن كانت شريعته منسوخة كما أوضحناه في حاشية الكفاية. فلاحظ.

(١) بناء على ذكرنا يتم الوجه له لو كان المقصود به التعبد بالأحكام.

(٢) لحكمه بوجوب تأييد النبي الحق بما يقطع العذر بمقتضى وجوب اللطف وتحقيقاً للغرض من إرسال النبي، إذ ليس الغرض منه إلا اقامة الحجة على الناس وهدايتهم وهما موقوفان على ذلك.

(٣) كون دينه حقاً ليس مورداً للاشكال فلا يحتاج إلى اثبات. وإنما غرضه ابطال ديننا، ومن الظاهر أن استدلاله لا يقتضي ذلك، إذ غاية ما يقتضيه احتياج ديننا للدليل والاثبات، وهو لا يقتضي بطلانه إلا بعد فرض فقد الدليل الذي هو ملازم لبطلان الدين كما سبق. فلاحظ.

١ـ ما ذكره بعض الفضلاء

وهو أنّا نؤمن ونعترف بنبوة كل من موسى وعيسى أقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك. وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق.

وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها.

وأما ما ذكره الإمام عليه السلام، فلعله أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق. وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

٢ـ ما ذكره الفاضل النراقي

ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين(١): من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة، بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه(٢)، وهو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر الميتقن، وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه.

وقد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

٣ـ ما ذكره المحقق القمي

ومنها: ما ذكره في القوانين ـ بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب(٣)، فلا يجوز

---

(١) الظاهر ان المراد به الفاضل النراقي.

(٢) تقدم نقل ذلك عن النراقي في التنبيه الثاني.

(٣) ذكر هذا في استصحاب الامور الكلية دون الجزئية، كما يظهر بملاحظة كلامه المتقدم هناك.

استصحاب حياة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً ـ قال:

«إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة، وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيي وصاحب ديني إلى آخر الأبد». ولأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولأن يكون غير مغيى بغاية(١)، بأن يقول: «أنت نبيي» بدون أحد القيدين. فعلى الخصم أن يثبت: إما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب(٢). ولا إلى الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد، فلا بد من إثباته. ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول، إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفراده، انتهى موضع الحاجة».

المناقشة فيما أفاده المحقق القمي

وفيه:

أولاً: ما تقدم، من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب(٣).

---

(١) هذا إنما يتصور في مقام البيان والاثبات، حيث أن بيان النبوة قد يكون مع التصريح بالتعميم، وقد يكون مع التصريح بالتقييد، وقد يكون بدونهما. أما في الواقع ومقام الاثبات فالحكم المجعول إما مستمر أو مغيى ولا ثالث لهما لامتناع الإهمال في مقام الثبوت، إذ لا واقع للمهمل.

(٢) فإنه يوجب اليقين بالاستمرار بلا حاجة إلى الاستصحاب.

(٣) بناء على ما هو المشهور من جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي،

وثانياً: أن ما ذكره ـ من أن الإطلاق غير ثابت، لأنه في معنى القيد ـ غـير صحيح، لأن عدم التقييد مطابق للأصل(١). نعم، المخالف للأصل

الذي هو المحكي عن صاحب القوانين. وإن كان لا يتم بناء على مختار المصنفﷺ.

(١) عـدم التقييـد في مقـام البيـان وإن كان مطابقـاً للاصـل، إلا أن الأصل المذكـور لا أثـر لـه. إذ ليس الغـرض منه إلا اثبـات الظهور في الاسـتمرار ولا مجال لذلك في المقام، لما عرفت من أن الأصل المذكور من الأصول العقلائية لا الشرعية، وإلا فهي مثبتة وليست بحجة.

والعقـلاء إنما يحكمون بها بعد الاطلاع على كلام المتكلم وعدم الاطلاع على القيد فيه، لا في مثل المقام مما لا يطلع فيه على كلام المتكلم ولا يعلم أن كلامه مشتمل على القيد أو لا، فإنهم لا يبنون في مثل ذلك على الاستمرار.

وبالجملة: إن أُريد بعدم التقييد ما يسـاوق الظهور في الاسـتمرار، فلا مجال لاثباتـه في المقام لا بالأصـل الشرعي لانه مثبت، ولا بالأصـل العقلائي، لعدم بناء العقلاء عليه، فما ذكره المحقق القميﷺ في محله.

نعم كان عليه أن يتعرض إلى أنه لو تم أغنى عن استصحاب نفس النبوة، لأن الظهور في الاسـتمرار حاكم على الاسـتصحاب. اللهم إلا أن يكون مراده من عدم التقييد ما يساوق عدم الظهور في التقييد ولو مع الإجمال والاهمال في مقام البيان.

وكان المصنـفﷺ قدفهـم منه ذلك فيتم حينئذٍ ما ذكـره المصنفﷺ من كونه مقتضى الأصل.

مضافـاً إلى أن إحـرازه لا ينفع في جريان الاسـتصحاب بناءً عـلى ما ذكره في القوانـين من أن الاسـتصحاب لا يجري إلا مع إحراز اسـتعداد المسـتصحب الكلي للبقـاء، لأن إجمـال الخطاب بالنبوة لا ينـافي ترددها واقعاً بين فرديـن معلوم الزوال ومعلـوم البقـاء، وليس الإجمال راجعاً إلى فرد ثالث من النبوة قابل في نفسـه للبقاء، ليكون من استصحاب الفرد، لما عرفت من امتناع الإجمال والاهمال في مقام الثبوت.

الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوة مغياة إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة ـ بمعنى غير المقيدة(١) ـ ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر.

إلا أن يريد ـ بقرينة ما ذكره بعد ذلك، من أن المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الإستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرافع ـ أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرافع(٢)، بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غير محرز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية، لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها(٣).

فلاحظ.

(١) المستلزمه للاجمال في مقام الثبوت، لا للظهور في الاستمرار.

(٢) هذا لا يرجع إلى محصل، لان الاستقراء المذكور إن كان حجة أغنى عن الاستصحاب، وكان هو المرجع دونه، وإن لم يكن حجة بقي المطلق مجملاً، وكانت النبوة مرددة بين فردين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، كمطلق النبوة. فلاحظ.

على أنه لا معنى لحمل ما تقدم منه في النبوة على ما يأتي منه في الأحكام مع تصريح المحقق القمي بالفرق بين النبوة والأحكام بغلبة الاستمرار في الأحكام دون النبوة، كما سيأتي.

(٣) بل في جميعها، لانها إما مؤبدة أو مغياة أو مطلقة.

وقد تفطن لورود هذا عليه، ودفعه بما لا يندفع به، فقال:

كلام آخر للمحقق القمي

«إن التتبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية ـ في غير ما ثبت في الشرع له حد ـ ليست بآنية، ولا محدودة إلى حد معين، وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر عن الخارج أنه أراد عنه الاستمرار، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي»، انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

المناقشة في هذا الكلام أيضاً

أما أولاً: فلأن مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسة(١).

وأما ثانياً: فلأن الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار ـ بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات ـ لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنما يرتفع بتمام استعداده، حتى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور والتراخي، والنسخ أيضا رفع صوري، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

---

(١) يعني: وفي مثله لا غلبة في البقاء، بل يكون الشك فيه راجعاً إلى الشك في مقدار الاستعداد للبقاء، فيجري فيه ما سبق.

وأمـا ثالثاً: فـلأن ما ذكره ـ من حصول الظن بإرادة الاسـتمرار من الإطلاق ـ لو تم، يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب، فـإن التحقيـق: أن الشـك في نسـخ الحكم المدلـول عليه بدليـل ظاهر ـ في نفسه أو بمعونة دليل خارجي ـ في الاستمرار، ليس مورداً للاستصحاب، لوجـود الدليـل الاجتهادي في مورد الشـك، وهو ظن الاسـتمرار. نعم، هـو من قبيل اسـتصحاب حكـم العـام إلى أن يرد المخصـص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي(١)، كما لا يخفى.

ما أورده المحقق القمي على نفسه وأجـــاب عنه

ثم إنه ﵀ أورد على ما ذكره ـ من قضاء التتبع بغلبة الاسـتمرار في ما ظاهره الإطلاق ـ : بأن النبوة أيضاً من تلك الأحكام.

ثم أجاب: بأن غالب النبوات محدودة، والذي ثبت علينا اسـتمراره نبوة نبينا ﷺ.

ما أورده المحقق القمي على نفسه وأجـــاب عنه

ولا يخفـى مـا في هذا الجواب: أما أولاً: فلأن نسـخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها(٢) ـ في أنفسها أو بمعونة

---

(١) بل هو استصحاب للعموم، المراد من أصالة العموم التي عرفت أنها من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاستصحاب التعبدي.

(٢) دعوى ظهور الأدلة إن كانت راجعة إلى دعوى اشتمالها على قرنية التأبيد فلا طريق لا ثبات ذلك، بل لا يظن من احد دعوى ذلك بعد تسالم الشرايع السابقة ظاهراً على التبشير بالشريعة الخاتمة وإن وقع الكلام في تعيينها.

و لو سلم ذلك خرج عن الاستصحاب، كما سبق من القوانين.

وإن كانـت راجعـة إلى دعوى الإطلاق فقد عرفت مـن صاحب القوانين أن حمل المطلق على الاستمرار ليس لظهوره فيه في نفسـه، بل من جهة الغلبة بحسـب

الاستقراء(١) ـ في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

وأما ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية، للقطع(٢)

الاستقراء الذي لا مجال له في الشرايع لغلبة النسخ فيها.

نعم قد يتجه بناء على ما هو التحقيق من أن حمل المطلق على الاستمرار إنما هو لظهوره فيه ولو بمقدمات الحكمة، لا من جهة القرنية الخارجية، كالغلبة.

إلا أنه مشروط ـ بعدم القرنية على التحديد، ولا مجال لإحراز عدم القرنية في المقام، لما عرفت من أن بناء العقلاء على عدم القرنية مختص بما إذا اطلعوا على كلام المتكلم ولم يطلعوا على التقييد فيه واحتمل ضياعه ولا يجري مع عدم الاطلاع على كلام المتكلم أصلاً وجهل حاله. فلاحظ.

(١) عرفت أنه لا مجال لدعوى الاستقراء في المقام بعد كون غالب النبوات محدودة ولا مجال للرجوع في النبوة المشكوكة إلى الغلبة في الامور الاخر غير النبوات، إذ لا بد في الرجوع للغلبة من ملاحظة نوع المشكوك، او صنفه القريب، لا الجنس البعيد له، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال بالغلبة على الاستصحاب.

(٢) حاصله: ان الرجوع للغلبة وحصول الظن منها إنما هو فيما إذا دار الأمر في مقدار الافراد النادرة بين الاقل والاكثر، دون ما إذا علم بقدرها وشك في تعيينه، كما في المقام.

فمثلاً لو كان لزيد عشرة أولاد وسبعة منهم عدول واثنان فاسقان وشك في العاشر أمكن دعوى حصول الظن بعدالته بسبب الغلبة.

أما لو علم بأن الفاسق واحد لا غير وشك في تعيينه لم تتوجه دعوى الظن بكون أحدهم المعين عادلاً، للغلبة، لان نسبة الفرد النادر وهو الفاسق إلى كل منهم نسبة واحدة فلو كانت الغلبة موجبة للظن. بالإضافة إلى كل فرد فرد لزم الظن بعدم الفسق فى الجميع، وهو ينافى العلم بالموجبة الجزئية .

بكون إحداها مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً(١) بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالبة وفرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي(٢).

نعم يمكن الظن بعدم كون بعض الافراد المعين هو الفرد النادر لخصوصية فيه من غير جهة الغلبة.

و في المقام حيث كان الشك في تعيين النبوة المستمرة غير المنسوخة لم تنفع الغلبة في حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة، كما لا يخفى.

لكن ما ذكره‌ﷺ وإن كان متيناً إلا أن إلا يراد به على صاحب القوانين إنما يتوجه لو كان المدعى له حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة من الغلبة، أما لو كان المدعى له عدم حصول الظن بالاستمرار بسبب الغلبة المذكورة فلا يتوجه الإيراد عليه بذلك، إذ يكفى في عدم حصول الظن بالاستمرار عدم غلبة الاستمرار، فضلاً عن غلبة عدمه كما في المقام.

و الظاهر أن مراد القوانين ذلك إذ هو في مقام بيان عدم ظهور الإطلاق في استمرار النبوة، وأنه لا وجه لقياسها على بقية الأحكام الظاهرة فيه بسبب غلبة الاستمرار. فلاحظ.

(١) الأولى أن يقول: فيكون هذا من الغالب، إذ لو كان النادر غير المشكوك كان المشكوك من الغالب واقعاً لا ملحقاً به ظاهراً. ولعل هذا هو مراد المصنف.

(٢) لكن هذا من أوضح أفراد الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجية حتى

ما أورده على نفسه ثانياً وأجاب عنه

ثم أوردقدس سره على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

وأجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيناصلى الله عليه وآله وسلم لا ينفعهم.

الإيراد على جوابهقدس سره

وربما يورد عليه: أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب ولا ينفعه.

ويمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة، فإنها يصير أيضاً حينئذٍ مهملة(١).

الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه أخر:

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الأول: أن المقصود من التمسك به:

الوجه الأول

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو ـ مع مخالفته للمحكي عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا»(٢)، فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات

بناءً على كون الاستصحاب مفيداً للظن.

(١) وإن شئت قلت: إن الغلبة الموجبة لحمل المطلق على الاستمرار عند صاحب القوانين كما لا تتحقق في النبوة لا تتحقق في أحكام النبوة المحتمل نسخها. وإنما تختص بالأحكام التي يحتمل نسخها من غير جهة احتمال نسخ النبوة.

(٢) لم أعثر على كلامه عاجلاً، والمنقول من كلامه هو الالزام باقامة الحجة، والظاهر أنه لا بد من الاعتراف والتسليم به، إذ مدعي الدين الجديد لا بد له من

والإلزام ـ فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جايز إلا بعـد الفحص والبحث، وحينئـذٍ يحصل العلم بأحـد الطرفين بناء على ما ثبـت: مـن انفتاح باب العلم في مثل هذه المسـألة، كما يدل عليه النص(١) الـدال عـلى تعذيب الكفار، والإجماع المدعى على عـدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشيء في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسـكات والإلزام، ففيه: أن الاسـتصحاب ليس دليلاً إسكاتياً، لأنه فرع الشك، وهو أمر وجداني ـ كالقطع ـ لا يلزم به أحد.

وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة السـابقة ونسـخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط، لأن(٢) مدعي البقاء في مثل المسألة ـ أيضاً ـ يحتاج إلى الاستدلال عليه(٣).

اقامة الحجة عليه، كما سبق.

(١) هـذا وما بعده يقتضي حصول العلم بخصوص أحقية دين الاسـلام إلا أنه لا يمكن إلزام الخصم به.

فالأولى الاسـتدلال على انفتاح باب العلم بهذه المسـألة بما سـبق من أنه لا بد من تأييد الله سـبحانه للدين الجديد بالدليـل القاطع الرافع للعذر، ومع عدمه يقطع بعدم صحة الدين الجديد، وعلى كلا التقديرين لا يرجع للاستصحاب.

(٢) هذا لو تم إنما يصلح تعليلاً لاحتياج مدعي البقاء للاستدلال، فلا ينافي احتياج مدعي الدين الجديد الناسخ للاستدلال أيضاً، بل هو قطعي كما ذكرنا.

(٣) كأنـه لما سـبق من عـدم صحة الرجوع للاسـتصحاب في أصـول الدين الاعتقادية.

الوجه الثاني

الثاني: إن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة(١)، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به، لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ(٢) يجب تعبد الفريقين به.

وإن كان من باب الظن، فقد عرفت ـ في صدر المبحث(٣) ـ أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع(٤). وإرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة(٥) أيضاً لا يجدي، لمنع الدليل على العمل بالظن(٦)، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من

---

(١) لان ثبوته فرع ثبوت شريعتنا الناسخة لتلك النبوة.

(٢) هذا موقوف على ثبوته في كلتا الشريعتين، لا في خصوص الشريعة السابقة. ولعله مراد المصنف قدس سره.

نعم هو موقوف على الفحص، ومعه يجري ما عرفت.

(٣) يعني: عند الكلام في أدلة حجية الاستصحاب.

(٤) كأنه لعدم الاكتفاء بالظن في أصول الدين الاعتقادية، كما سبق.

(٥) بأن لا يكون الفرض من الاستصحاب الاعتقاد، بل العمل بالأحكام الفرعية الثابتة في الشريعة السابقة، فلا مانع من الرجوع فيها للظن.

(٦) لاصالة عدم حجية الظن.

و كان الأولى الجواب من أول الأمر لا تخصيص المنع أولاً بالنبوة، فإنه مع فرض عدم حجية الظن لا فرق بين النبوة وغيرها، وإنما يتصور الفرق بعد فرض

التوقـف والاحتيـاط في العمـل. ونفـي الحـرج لا دليـل عليـه في الشريعة السـابقة، خصوصاً بالنسـبة إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى: قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن، بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين: من أن شرايع الأنبياء السـلف وإن كانت لم تثبت عـلى سـبيل الاسـتمرار، لكنها في الظاهـر لم تكن محدودة بزمـن معين، بل بمجـئ النبي اللاحق، ولا ريب أنها تسـتصحب مـا لم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلك لاختل على الامم السـابقة نظام شرائعهم، من حيث تجويزهم في كل زمـان ظهـور نبي ولو في الأماكن البعيدة، فلا يسـتقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعـة: بأن اسـتقرار الشرايع لم يكن بالاسـتصحاب قطعاً، وإلا لـزم كونهـم شـاكين في حقية شريعتهـم في أكثر الأوقات لما تقـدم: من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد.

وغايـة مـا يسـتفاد من بنـاء العقلاء في الاسـتصحاب، هـي ترتيب الأعـمال المترتبة على الدين السـابق دون حقية دينهـم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين(١).

حجيته. وقد سبق منه ما يقرب من هذا قريباً في أوائل هذا التنبيه.

(١) لكـن نسـخ الدين لا يُنافى حقيقته كـما لا تنافي نبوة النبـي الذي جاء به، وغاية ما يلزم هو الشك في نفوذ أحكامه، ولا ملزم بامتناع شكهم فيه.

فـالأولى الجواب عما ذكره المعاصر المذكور بأن الرجوع للاسـتصحاب لو تم

فالأظهـر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقية دينهم، من جهة بعض العلامـات التـي أخبرهم بهـا النبي السـابق(١). نعـم، بعد ظهـور النبي الجديد، الظاهر كونهم شـاكين في دينهم مـع بقائهم على الأعمال، وحينئذٍ فللمسـلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم، لعدم الدليل لهم عليها(٢) وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر(٣).

الـوجـه الثالث

الثالـث: أنـا لم نجـزم بالمسـتصحب ـ وهـي نبـوة موسـى أو عيسـى عليهما السلام ـ إلا بإخبار نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ونص القـرآن(٤)، وحينئذٍ فلا معنى للاستصحاب.

ودعـوى: أن النبوة(٥) موقوفة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم لا على نبوته، مدفوعة: بأنا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته(٦).

إنما يكون بعد الفحص، وحينئذٍ يجري الكلام السابق في الوجه الأول.

(١) يعنـي: علامـات النبي اللاحـق، التي يكون تحققها موجبـاً للقطع ببقاء شريعة النبي السابق.

(٢) يعني: بنحو يكفي في الاعتقاد.

(٣) كأنـه لحجيـة الاسـتصحاب في الأحـكام الفرعيـة. لكنها لـو تمت فهي متوقفة على الفحص، وبعده يجري ما تقدم في الوجه الأول.

(٤) لعدم مشـاهدتنا لمعاجزهم الشـاهدة بصدقهم ونقـل اتباعهم لا يوجب العلـم، لعـدم الوثوق بهـم، وكذا الموجـود من الكتب المنسـوبة لهم مع مـا فيها من الاضطراب والاكاذيب الموجبة للعلم بعدم صدورها من الانبياء.

(٥) يعني: المستصحبة.

(٦) الأولى أن يجـاب بالتـلازم بـين صدقـه صلى الله عليه وآله وسلم ونبوتـه لأنه مـدع للنبوة،

والحاصل(١): أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل(٢)، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام(٣)، لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به.

الوجه الرابع

الرابع: أن مرجع النبوة المستصحبة ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي، وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا معنى لاستصحابه، لعدم قابليته للارتفاع أبداً(٤). ولا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى ـ حكاية عن عيسى ـ: ﴿إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول

خصوصاً في مثل الأخبار عن الأنبياء السابقين الذي لم يطلع عليه لولا نبوته.

(١) هذا إنما يكون حاصلاً للوجه السابق لا لهذا الوجه.

(٢) لعدم ثبوت حجيته في الشريعة السابقة ودعوى الخصم حجيته عندهم ـ لو تمت ـ لا دليل على حجيتها، فلا تصلح للالزام.

(٣) لكن المناظر المتقدم كان من اليهود، لا من النصارى، على ما نقل.

(٤) النبوة أمر قابل عقلاً للارتفاع، لا مكان تسافل النبي نظير تسافل بعض ذوي المناصب الالهية العالية كما أشار إليه قوله تعالى: **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ...﴾**.

اللهم إلا أن يقال: النبوة مشروطة بالعصمة وملازمة لها، فلا يعقل ارتفاعها بعد حصولها. على أنه لو فرض امكان زوال النبوة فلا يحتمل ارتفاعها في محل النزاع، للقطع ببقاء نبوة الأنبياء السابقين عليهم السلام.

يـأتي من بعدي اسـمه أحمد﴾ فكل ما جاء به مـن الأحكام فهو في الحقيقة مغيـى(١) بمجـيء نبينـا ﷺ، فدين عيسـى عليه السلام المختص بـه عبارة عن مجمـوع أحكام مغياة إجمالاً بمجيء نبينا ﷺ، ومن المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغياة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحـن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسـلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة إجمالاً(٢).

فـإن قلـت: لعـل مناظـرة الكتـابي، في تحقـق الغايـة المعلومـة، وأن الشخص الجائي هو المبشر به أم لا، فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلـت: المسـلم هو الديـن المغيّى بمجـئ هذا الشـخص الخاص، لا بمجئ موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسك بالاستصحاب.

الوجه الخامس

الخامس: أن يقال: إنا ـ معاشر المسلمين ـ لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجـيء نبينا ﷺ، وأن ذلـك كان واجباً عليـه، ووجوب الإقرار

---

(١) لا إشـكال في عـدم كـون بعضها مغيى بذلك لعدم نسـخها في شريعتنا. فالأولى أن يقال: إنها خاضعة للنسخ بشريعتنا.

(٢) هـذا في النسـخ الصـوري الجاري في الأحـكام الشرعية، لا في النسـخ، الحقيقي الوارد في الأحكام العرفية، فإنه رفع حقيقي.

به والإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته(١)، صح لنا أن نقول: إن المسَّلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، والنبوة التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعل هذا الجواب يرجع(٢) إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق، حيث قال(٣) له عليه السلام:

«ما تقول في نبوة عيسى وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟

كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق

قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه ولم يبشر به أمته».

ثم قال الجاثليق: «أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال عليه السلام: بلى.

---

(١) كأنه لا نه لو لم يبلغ ذلك إلى رعيته يكون مقصراً فلا يصلح للنبوة. لكن هذا لا يجعل نبوته تقديرته، بل بعد فرض تحقق التبليغ منه تكون نبوته فعلية، فإن الأمر التعليقي يكون تنجيزياً بعد تحقق ما عليق عليه. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن مقتضى هذا لوجه كون التبليغ شرطا في النبوة، وظاهر الرواية كونه قيداً في شخص النبي.

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في هذا الوجه.

فالإنصاف أن الرواية بظاهرها لا تخلو عن إشكال ولعل أقرب الوجوه إليها هو الرابع، وقد تشعربها به بعض فقراتها. فلاحظ.

(٣) يعني: الجاثليق.

قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين ـ من غير أهل ملتك ـ على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ممن لا ينكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا.

قال عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني.

ثم ذكر عليه السلام إخبار خواص عيسى عليه السلام بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

ولا يخفى: أن الإقرار بنبوة عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق، إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع(١)، بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.

ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: «كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر»، فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق(٢).

وأما التزامه بالبينة على دعواه، فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرد ذلك، بل لأنه عليه السلام من أول المناظرة ملتزم بالإثبات(٣)، وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق: «وسلنا مثل ذلك» كون كل منهما مدعياً، إلا أن يريد الجاثليق ببينته نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى عليه السلام(٤)، إذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

---

(١) هذا أنسب بالوجه الرابع.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) أو لأن كل مدع خصوصاً لمثل النبوة محتاج إلى الاثبات وإن لم يكن الاستصحاب منافياً لدعواه.

(٤) وحينئذٍ فيكون مراده البينة على أصل شريعته لا على بقائها.

الأمر العاشر

دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص

أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق:

إما أن يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كل زمان»، وكقوله: «لا تهن فقيراً»، حيث إن النهي للدوام.

وإما أن يكون مبيناً لعدمه، نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناءً على مفهوم الغاية.

الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء

وإما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً: إما لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة.

وإما لقصور دلالته(١)، كما إذا قال: «إذا تغير الماء نجس»، فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان، فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

(١) بأن يكون ساكتاً عن حكم الزمان الثاني غير متعرض له.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث(١).

وأما القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.

وكذلك القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة(٢).

هل يجري استصحاب حكم المخصص مع العموم الأزماني أم لا؟

ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله ؟

الحق: هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله: «أكرم العلماء كل يوم(٣)» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد

---

(١) وهو الذي لم يتعرض فيه لحكم الزمان الثاني لا إثباتاً ولانفياً. والوجه في جريان الاستصحاب فيه هو الشك في الاستمرار.

لكن سبق في استصحاب الزمانيات وغيره انه قد يمتنع الاستصحاب للشك فى الموضوع لاحتمال دخل الزمان فيه، فالكلام هنا يبتني على ما سبق.

(٢) يأتي الكلام في ذلك في الخاتمة.

(٣) هذا وإن كان ظاهراً في ملاحظة كل يوم بنحو العموم الافرادي، إلا أن الظاهر ملاحظته ظرفاً للحكم، مع كون الواجب وهو الاكرام ملحوظاً بنحو الطبيعة البدلية، لا قيداً في الواجب فهو راجع إلى كون الواجب كل يوم هو طبيعة

العـالم يـوم الجمعـة. ومثله ما لو قـال: «أكرم العلماء»، ثم قـال: «لا تكرم زيـداً يـوم الجمعـة» إذا فـرض الاسـتثناء قرينة عـلى أخذ كل زمـان فرداً مستقلاً(١)، فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بـل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سـاير الأصول، لعدم قابلية المورد للاستصحاب(٢).

إذا كـان العموم الأزمـانـي اسـتـمـراريـاً

وإن أخـذ لبيان الاسـتمرار، كقوله: «أكرم العلـماء دائماً»، ثم خرج

الاكرام، أن الواجب هو تمام أفراد الكرام الواقعة في الايام المتعاقبة. فكل يوم ظرف متعلق باكرم، لا وصف للاكرام الواجب.

فان اراده‌ﭭ بكون عموم الزمان إفرادياً هذا المعنى فهو في محله، إلا أن الظاهر أنـه لا أثر له في التفصيل، كما سـيأتي، وإن أراد به المعنـى الآخر كما قد يظهر من آخر كلامه، فهو غير تام على الأثر في التفصيل أيضاً. فلاحظ.

(١) هـذا لوتم مختص بالمخصص المتصل الـذي يكون قرنية مانعة من ظهور العام.

أما لو كان المخصص منفصلاً فلا وجه لكون ظهوره في التقييد بالزمان قرنية على ملاحظة الزمان في العام مفرداً للموضوع.

وبالجملـة: يظهر من تمـام كلام المصنفﭭ الارتباط بـين العام والخاص من حيـث كون الزمان دخيلاً في الموضوع ومفرداً له أو كونه ظرفاً مقتضياً لاسـتمراره، وهو لا يتم في المخصص المنفصل، بل يمكن اختلافهما في ذلك.

(٢) كأنـه من جهة تعدد الموضوع بتعدد الزمان، لان لكل قطعة منه فرداً من الحكـم تباين حكم القطعة الاخرى، فلا مجال للاستصحاب. لكن عرفت أن ابتناء العمـوم عـلى التفريد بحسـب أجزاء الزمان لا يـلازم كون الزمان قيـداً في الخاص، ليلزم تعدد الموضوع.

فرد في زمان، ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زايد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة(١)، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع

---

(١) لكن مع فرض ظهور العام في بيان حال الحكم من حيث الازمنة كان مخالفته بالإضافة اليها منافياً لاطلاقه الاحوالي أو الازماني، وإن لم يكن منافياً لعمومه الافرادي.

و إن شئت قلت: المدار في امتناع جريان الأصل على تعرض الدليل الاجتهادي لثبوت الحكم في الزمان الثاني وإن لم يكن له عموم افرادي بالإضافة إلى الزمان، فمع فرض دلالته على ذلك يتعين امتناعه سواءً كان متضمناً للتنصيص على تحقق الحكم في تمام الازمنة كما في: «يجب إكرام العلماء دائماً» أم استفيد من الإطلاق كما في قوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ حيث انه ظاهر في كون العقد علة للزوم من دون فرق بين الازمنة، فيجب الاقتصار في الخروج عن ذلك على المتيقن من حيث الافراد والازمنة، فإذا دار أمر التخصيص في بعض الافراد بين كونه بلحاظ تمام الازمنة أو خصوص زمان تعين الاقتصار على المتيقن في الخروج عن ظاهر الإطلاق المذكور.

نعم لو كانت دلالة العام على ثبوت الحكم في الزمان الثاني بعناية كونه بقاء من الزمان الأول، بحيث لا يدل على مجرد تحققه في الزمان الثاني، بل على خصوص البقاء الاستمراري، تعين عدم الرجوع للعام بعد انتهاء أمد التخصيص، لعدم كون رجوع الحكم للفرد حينئذٍ مقتضى العام، بل يتعين الرجوع فيه للاصل، كما لعله كذلك فيما لو كان الاستمرار مستفاداً من مثل (حتى) أو (إلى).

و كذا لو لم يدل العام على البقاء في الزمان الثاني، بل كان دالاً على محض

إلى العموم، بل إلى الأصول الاخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم(١)، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس» ـ بناءً على استفادة الاستمرار منه(٢) ـ فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب(٣).

المخالفة لما ذكرنا في موضعين:

وقد صدر خلاف ما ذكرنا ـ من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به ـ في موضعين:

١ـ ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه

الأول: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان: من أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان.

الحدوث، وكان البقاء مستفاداً من الأصل او من طبيعة الحكم، كما ذكره المصنف قدس سره في مثل: (إذا تغير الماء نجس. هذا ملحض ما يقال في المقام وقد فصلنا الكلام ذلك في شرح الكفاية. فلاحظ.

(١) وهو قوله: «أكرم العلماء دائماً».

(٢) لا اشكال في افادته الاستمرار الذي هو بمعنى ثبوت الحكم في تمام الازمنة لا بمعنى كون البقاء في الزمان الثاني فرع الوجود في الزمان الأول كي يمتنع الاستصحاب، فيجري فيه ما عرفت في مثل: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾.

(٣) يعني: بل من باب قصور العام عن مورد الاستصحاب. لكن عرفت حقيقة الحال.

وحاصله: منع جريان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي.

وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار.

وهو الأقوى، بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً، لا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل(١)، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العهد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان، بالإضافة(٢) إلى غيره من الأزمنة، صح ما ذكره المحقق قدس سره.

لكنه بعيد(٣)، ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك.

---

(١) عرفت انه لا حاجة إلى هذا في التمسك بالدليل ورفع اليد عن الاستصحاب، بل يتعين الرجوع للدليل في المقام، لانه ظاهر في أن اللزوم من لوازم الموضوع وهو يقتضي تحققه في جميع أزمنة وجوده من دون نظر فيه إلى عنوان الاستمرار وإن كان لازماً له.

(٢) متعلق بقوله: «ينتقض».

(٣) بل هو قريب بالإضافة إلى الإطلاق الاحوالي. وإن كان ما ذكره المصنف قدس سره تاماً بالإضافة إلى العموم الافرادي.

إلا أن بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع، لا أدلة نفي الضرر، لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول.

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضرر إنما نفى لزوم العقد، ولم يحدد زمان الجواز(١)، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، ويرجع في الزايد إلى العموم، فالإجماع أيضا كذلك، يقتصر فيه على معقده.

٢ـ ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره

والثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول(٢): من أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه(٣) عموم أدلة حجيته، من أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل، وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص، لانتهاء كل دليل إلى أدلة عامة(٤)،

---

(١) لعل مبنى القول المذكور توهم كون قاعدة نفي الضرر تقتضي تحديد زمان الجواز بخصوص الجواز الرافع لضرر، فاستصحابه بعد ذلك ممتنع لتعدد الموضوع.

لكنه مندفع بأن موضوع الجواز هو العقد وهو واحد في الزمانين، وليس ارتفاع الضرر وبقاؤه إلا من المقارنات غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) تقدم نظير هذا الكلام في الأمر الثالث من الامور التي ذكرها المصنف قدس سره في أول الكلام في الاستصحاب، وتقدم أنه حكي عن السيد بحر العلوم قدس سره .

(٣) تعريض بما قد يقال من أنه لا وجه لتخصيص الاستصحاب للعمومات مع أنه ليس أخص منها مطلقاً، بل ادلته أعم من وجه من العمومات المذكورة.

(٤) كعموم حجية خبر الثقة المقتضي لحجية الأخبار الخاصة.

بل العبرة بنفس الدليل(١).

ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص، لا يتعداه إلى غيره، فيقدم على العام، كما يقدم على غيره من الأدلة، ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها(٢).

ومن ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير(٣)، وفي كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً(٤)، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبساً(٥)، إلى غير ذلك. انتهى كلامه،

---

(١) ولذا يقدم الخبر الخاص على عموم الكتاب، وإن كان دليل حجيته ـ وهو ما دلّ على حجية خبر الثقة مثلاً ـ عاماً كعموم الكتاب، أو عموم حجيته، وليس أخص منه مطلقاً.

(٢) يعني: فهم يخصصون عمومات القواعد المذكورة بالاستصحاب الجاري في الموارد الخاصة، ولا يلتفتون إلى عموم دليله.

(٣) يعني: مع أن مقتضى عموم حل المشتبه وطهارته البناء عليهما في العصير المذكور.

(٤) هذا مبني على اجمال دليل الطهارة والحلية بذهاب الثلثين والشك بين أن يكون المراد به الذهاب التقريبي أو التحقيقي، إذ حينئذٍ يتجه الرجوع الى عموم حل المشتبه وطهارته لو لا الاستصحاب.

(٥) هذا مبني على ان صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين موجبة لحليته وطهارته، فمع الشك في صيرورته دبساً يتجه الرجوع إلى عموم حل المشتبه وطهارته لولا الاستصحاب.

على ما لخصه بعض المعاصرين(١).

المناقشة فيما أفاده بحر العلوم

ولا يخفى ما في ظاهره، لما عرفت: من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب(٢) حتى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأصول المذكورة(٣) بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول(٤).

---

(١) قيل: ان المراد به صاحب الفصول قدس سره.

(٢) الظاهر أن كلام السيد المتقدم أجنبي عما نحن فيه، إذ ليس مراده بالعمومات عمومات الأحكام الواقعية، بل عمومات الأحكام الظاهرية الوارد، حال الاشتباه كعموم الحل والطهارة والبراءة، كما يظهر من الامثلة التي ذكرها ومن مراجعة كلامه في الأمر الثالث من الامور التي ذكرها المصنف قدس سره في أول الكلام في الاستصحاب. إلا أن يكون مشيراً هنا إلى كلام آخر له. لكنه بعيد.

وسيأتي من المصنف قدس سره التعرض لذلك. مع أن كلامه في تخصيص الاستصحاب للعمومات وكلامنا فيما لو كان المخصص للعموم دليلاً إلا أن الاستصحاب يقتضي استمرار حكم المخصص من دون ان يستند اصل التخصيص للاستصحاب.

إلا أن يقال: لو تم ما ذكره لجرى فيما نحن فيه بالأولوية. فلاحظ.

(٣) وهي أصالة البراءة والطهارة والحلية.

(٤) حيث يجيء وأنه وارد أو حاكم عليها، أو مقدم بوجه آخر غير التخصيص.

نعم، لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم (حل الطيبات) و(حل الانتفاع بها في الأرض)(١)، أمكن جعل المثالين الآخرين(٢) مثالاً لمطلبه، دون المثال الأول(٣)، لأنه(٤) من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي، لا في نفسه. ففي الأول(٥) يستصحب عنوان الخاص،

---

(١) فتكونان قاعدتين واقعتين لا ظاهريتين.

(٢) وهما ما لو شك في كون التحديد بذهاب الثلثين تحقيقياً أو تقريباً، وما لوشك في صيرورة العنب دبساً.

(٣) وهو ما لو شك في ذهاب ثلثي العصير.

(٤) تعليل لعدم كون المثال الأول مما نحن فيه.

و حاصله: أنه لا مجال للرجوع إلى عموم حل الطيبات ونحوه بعد تخصيصه بما دل على حرمة العصير الذي يغلي قبل ذهاب الثلثين فيما لو شك في ذهاب الثلثين، لان الشك ليس في الحكم الشرعي، بل في الموضوع، للشك في تحقق عنوان الخاص، وفي مثله لا يتمسك بالعام بناء على التحقيق من عدم حجيته في الشبهة المصداقية من طرف الخاص، بل يتعين الرجوع للأصول الموضوعية المحرزة لعنوان الخاص أو لعدمه، ومع عدمها يرجع إلى الأصول الحكمية.

وفى المقام حيث كان استصحاب عدم ذهاب الثلثين جارياً تعين البناء على الحرمة، لحكومة الاستصحاب المذكور على الأدلة الاجتهادية ـ ظاهراً ـ بعد تصرفه في موضوعها.

وهو أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام هنا في الاستصحاب الحكمي المنافي للعام، لا الموضوعي. فلاحظ.

(٥) سوق العبارة يقتضي ان يكون المراد به الأول من الاخيرين، وهو الثاني من الامثلة المتقدمة. وبالثاني الثاني منهما وهو الثالث منها.

وفي الثـاني يسـتصحب حكمه(١)، وهـو الذي يتوهـم(٢) كونه مخصصاً

لكنه لا يلتئم مع قوله: «وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الأول»، إذ مقتضى صدر كلامه كون المثالين الاخيرين معاً مما نحن فيه، لا خصوص الثالث، بـل صريحـه أن المرجع في المثالـين معاً هو الاسـتصحاب الحكمي وهواسـتصحاب حرمة العصير، لا الموضوعي.

وهـو منـافٍ لما ذكـره هنا مـن ان المسـتصحب في الأول عنـوان الخاص وأن استصحاب الحكم مختص بالثاني.

هـذا مضافاً إلى امتناع جريان الاسـتصحاب الموضوعي في صورة الشـك في كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً، إذ لا مجال لاستصحاب عدم ذهاب الثلثين حينئذٍ، لانه من استصحاب المفهوم المردد، بل لا بد من الرجوع للاستصحاب الحكمي.

وهو اسـتصحاب حرمـة العصير الثابتة حين الغليان، كـما هو الحال في المثال الثالث أيضاً وهو الشك في صيروته دبساً.

ولـو قيل: بجريان اسـتصحاب المفهوم المردد لأمكن التمسـك باصالة عدم صيرورته دبسـاً لو كان الشـك فيه راجعاً إلى اجمال مفهوم الدبس المعتبر في التطهير، ولم يبق وجه للتفريق بين المثالين.

ولعلـه لاجـل ذلـك ذكر بعض المحشـينﭭ أن المـراد بالأول هـو الأول من الثلاثة، وبالثاني هو الاخيران معاً لا لخصوص الثالث، وهو المناسـب لما ذكره بعض أعاظم المحشين في شرح كلام المصنف، فلا ينافي شيئاً مما سبق. فتأمل جيداً.

(١) وهو حرمة العصير.

نعـم قد يشـكل مـن حيث عـدم إحـراز الموضوع، كـما هو الحـال في غالب استصحابات الأحكام التكليفية.

(٢) لعـل التعبير عنه بالتوهم لاندفاعه بنظـره بما تقدم منه من أن العموم إذا لم يقتض التفريد بحسب أجزاء الزمان لا يقتضي ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص

للعموم دون الأول.

توجيه كلام بحر العلوم

ويمكن توجيه كلامهﭭ: بأن مراده من العمومات ـ بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف(١) ـ هي عمومات الأصول، ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة ـ كما ذكرنا في أول أصالة البراءة(٢) ـ وغرضه: أن مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب إجراء

كي يمنع من الاستصحاب، لكن تقدم منا الإشكال في ذلك.

نعم قد يستشكل في عموم حل الطيبات باحتمال حمل الطيبات في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾ على طيبات معهودة، لا على مطلق ما طاب عرفاً، وإلا لم يناسب عطف قوله: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ**﴾ لوضوح أنه من الطيبات بالمعنى المذكور وفي عموم حل الانتفاع بما في الارض، بعدم ثبوته، وقوله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾ ظاهر في كون الغرض من خلق ما في الارض نفع الناس، وهو أعم من حل الاكل. فتأمل جيداً. وتمام الكلام في محل آخر.

(١) يعني: للأصل. حيث تقدم ذلك في بيان كلامه هنا كما تقدم في كلامه المنقول في أوائل مبحث الاستصحاب. فراجع.

(٢) الذي تقدم في أوائل أصل البراءة التعرض للنسبة بين دليل الأصل والامارة، لا بين دليل الاستصحاب وأدلة الأصول.

نعم قد يظهر من كلامه في الخاتمة أن نسبة أدلة الأصول للاستصحاب هى نسبة أدلة الأصول للامارات على كلام يأتي التعرض له.

وكيف كان فالذي يظهر من كلام السيد المتقدم أن مراده من التخصيص معناه الحقيقي، لا ما يعم الحكومة لعدم توجهه للحكومة، ولذا دفع اشكال كون النسبة بين أدلة الأصول ودليل الاستصحاب هي العموم من وجه بأن العبرة في

حكم دليل المستصحب في صورة الشك، فكما أن دليل المستصحب(١) أخص من الأصول بمعنى(٢) تقدمه عليها، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق(٣). وكذلك الاستصحاب

العموم والخصوص بحال نفس الدليل لا بدليل الدليل، وأن الاستصحاب في مورده أخص من الأصول فيخصصها لا محالة. ولو كان متوجهاً للحكومة التي ذكرها المصنف﵀ لكان في غنى عن ذلك.

فالعمدة في رده ما سبق من أن الأخبار ليست دليلاً على الدليل، بل مضمونها عين مضمون الاستصحاب، فلابد من ملاحظة النسبة بينها وبين أدلة الأصول، وليست هى إلا العموم من وجه، وإلا لكانت أدلة الأصول الاخر أيضاً دليلاً على الدليل، فيجري فيها ما يجري في الاستصحاب. وهذا بخلاف أدلة حجية الأمارات فراجع ما تقدم في أوائل الاستصحاب. وتأمل.

(١) مثل ما دلّ على أن العصير إذا غلى ينجس أو يحرم.

(٢) هذا للتنبيه على أنه ليس أخص حقيقة، بل هو حاكم او وارد او غير ذلك على ما يأتي الكلام فيه في محله، إلا انه لما كان مقدماً كالخاص صح إطلاق الخاص عليه بالمعنى المذكور.

(٣) يعني: فاطلاق المخصص عليه بلحاظ كونه متمماً لحكم المخصص وهو دليل المستصحب لا لكونه بنفسه مخصصاً.

و يشكل بان دليل الاستصحاب وإن كان متضمناً للتعبد بحكم المستصحب، إلا أنه لا يصلح لتفسير دليل المستصحب وتتميم دلالته، لانه حكم ظاهري، بخلاف حكم المستصحب فإنه واقعي، فليس دليله في مرتبة دليل المستصحب حتى يكون مخصصاً مثله.

مع أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك لا شاهد له، بل ظاهره كما عرفت إرادة التخصيص الحقيقي، ولذا التجأ إلى دعوى أن دليل الاستصحاب دليل الدليل لا نفس

بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية(١)، فإذا خرج المستصحب من العموم(٢) بدليله(٣) ـ والمفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق ـ فكأنه أيضاً مخصص، يعني موجب للخروج عن حكم العام(٤)، فافهم.

الدليل، وهو حينئذٍ لا يتوقف على كون الاستصحاب متمماً لحكم دليل المستصحب، ليكون مخصصاً مثله، بل هو مخصص لادلة الأصول بنفسه ابتداء. فلاحظ.

(١) هذا لا يناسب ما ذكره في صدر هذا التوجيه من ان مراد السيد المذكور من العمومات هي عمومات الأصول، فلابد ان يكون هذا تتميماً للمطلب من قبل المصنفﭺ لا على أن يكون تتمة للتوجيه المذكور.

نعم في بعض النسخ إبدال قوله: «وغرضه» بقوله: «أو غرضه» فيكون ذلك توجيهاً آخر لا توضيحاً للتوجيه الأول وعليه يمكن كون هذه العبارة تتمة للتوجيه المذكور.

(٢) يعني: من العموم الاجتهادي، وهو عموم الأحكام الواقعية المخصص بأدلة المستصحب، كعموم أدلة حل الاشياء ـ لو فرض وجوده ـ المخصص بما دل على حرمة العصير بالغليان.

(٣) يعني: دليل المستصحب مثل ما دل على حرمة العصير بالغليان وهو متعلق بقوله: «خرج».

(٤) لكن عرفت أنه لا مجال لرفع اليد عن العموم بالاستصحاب، وليس الاستصحاب شارحاً لدليل المستصحب كي يكون في مرتبته ومخصصاً للعموم مثله، كما عرفت أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك بلا وجه. والمتعين ما ذكرنا.

وكلام المصنفﭺ لايخلو عن غموض واضطراب. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

الأمر الحادي عشر

لو تعذر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

الإشكال في هذا الاستصحاب

وهو بظاهره ـ كما صرح به بعض المحققين ـ غير صحيح، لأن الثابت سابقاً ـ قبل تعذر بعض الأجزاء ـ وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة(١)، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثة

ويمكن توجيهه ـ بناء على ما عرفت، من جواز إبقاء القدر المشترك في

(١) التحقيق أن وجوب الجزء في ضمن الكل ليس غيرياً ومن باب وجوب المقدمة، بل نفسي ضمني.

نعم هو أيضاً معلوم الارتفاع يتبع ارتفاع وجوب الكل الاستقلالي، وإنما يحتمل حدوث وجوب استقلالي آخر له يخلف الوجوب الضمني والأصل عدمه.

بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً(١) ـ: بأن المستصحب

---

(١) إشـارة إلى ما تقدم منهﭬ من عدم جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي يكون الشـك فيه في حدوث فرد جديد غير ما علم حدوثه سـابقا وعلم بارتفاعـه، إلا إذا عـدّ الفرد اللاحق متحداً مع السـابق عرفـاً، بحيث يكون وجوده استمراراً له بنظرهم، كاستصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه.

ووجـه ابتناء ما نحن فيه عليه: ان المعلوم سـابقاً هو مطلوبية الباقي الضمنية الحاصلة حين طلب الكل عند القدرة عليه، وهي وان كانت معلومة الارتفاع بارتفاع طلـب الـكل والمحتمل إنما هو حدوث المطلوبية الاسـتقلالية للبعض في نفسـه، إلا أن العرف لما كان يرى اتحادهما وان الثانية اسـتمرار للاولى امكن اسـتصحابها نظير استصحاب السواد في الفرض المشار إليه.

وفيـه: أن ذلـك إنما يتم في مثل السـواد ونحوه مما له وجـود حقيقي في ضمن الوجود السـابق، لانه بعض مراتبه، فلا يحتاج فيه إلى تسـامح العرف، بل هو الحقيقة من القسم الأول من استصحاب الكلي، كما سبق.

أما في مثل ما نحن فيه مما لم يكن الفرد اللاحق متحداً حقيقة مع السابق، فلا مجال لذلك، ولا عبرة يتسامح العرف في اتحادهما كما أشرنا إليه غير مرة.

نعم بناء على جريان الاسـتصحاب في القسم الثالث مطلقاً ـ كما هو الظاهر ـ فلا يصلح ذلك مانعاً من جريان الاستصحاب هنا.

لكن يمتنع من جهة أخرى، لاختصاصه بما إذا كان الأثر للقدر المشـترك بين الفرديـن، ولا أثر في المقام للجامع بين المطلوبيتين، وإنما يراد بالاسـتصحاب ترتيب أثر خصوص المطلوبية الاسـتقلالية للبعض، وهو الاتيان به وعدم سـقوطه بالعجز من بعض الاجزاء، فهو لا يبتني على استصحاب الكلي باقسامه، بل على استصحاب الأمر الخاص، وهو خصوص المطلوبية الاستقلالية، لانها مورد الأثر.

ومنـه يظهـر امتناع الاسـتصحاب حتـى بناء على كفايـة التسـامح العرفي في

هـو مطلـق المطلوبيـة المتحققة سـابقا لهـذا الجزء ولـو في ضمـن مطلوبية الـكل، إلا أن العـرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسـه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر ـ يستصحب معه الوجوب النفسي ـ بأن يقال: إن معروض الوجوب سـابقاً، والمشـار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجبـاً» هـو الباقي(١)، إلا أنه يشـك في مدخلية الجـزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقا، أو اختصـاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محـل الوجوب النفسي هو الباقـي، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العـرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشـكوك في مدخليتها. وهذا نظير اسـتصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشـك في بقائه على الكريـة(٢)، فيقـال: «هذا الماء كان كراً، والأصل بقـاء كريته» مع أن هذا

وحدة المسـتصحب، فإن التسـامح العرفي إنما هو في كون المطلوبيتين وجوداً واحداً، لا في إحـراز المطلوبية اسـتقلالية التي هـي مورد الأثر، إذ لابد مـن إحراز موضوع الأثـر بخصوصيتـه الدخيلة في الأثر بالاسـتصحاب، ولا يكفي إحـراز ذاته معرى عن الخصوصية المذكورة، سـواءً كان اتحاد الذات الواجدة للخصوصية والفاقدة لها حقيقياً، كما في اسـتصحاب ذات زيد معراة عـن خصوصية العدالة مع كون العدالة دخيلة في الأثر، أم عرفياً، كما في المقام.

نعم بقاء الذات المشتركة مع العلم بارتفاع احدى الخصوصيتين يستلزم تحقق الخصوصية الأخرى. إلا أن ذلك يبتني على الأصل المثبت. فلاحظ.

(١) بأن يجعل هو تمام الواجب تنزيلاً له منزلة التام عرفاً، ويكون الجزء المتعذر كالحالـة الزائـدة على الذات فلا يخل عدمهـا بوحدة الموضوع عرفـاً. وهو مبني على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، الذي عرفت منا مراراً عدم التعويل عليه.

(٢) يزيد ما نحن فيه على استصحاب الكرية بأن مستصحب الكرية هو الماء

الشـخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته. وكذا اسـتصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث، وهو: اسـتصحاب الوجـوب النفسي المردد(١) بـين تعلقه سـابقاً بالمركب عـلى أن يكون المفقـود جزءا له مطلقاً فيسـقط الوجـوب بتعذره، وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقـى التكليف بعد تعـذره، والأصل بقاؤه، فثبت بـه تعلقه بالمركب على الوجه الثاني.

وهـذا نظـير إجراء اسـتصحاب وجـود الكر في هذا الإنـاء لإثبات كرية الباقي فيه.

ويظهر فايدة مخالفة التوجيهات:

ثـمـرة هـذه التـوجـيـهـات

فيـما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالـث دون الثاني، لأن العرف لا يسـاعد على فـرض الموضوع بين هذا الموجـود وبين جامع الكل ولو مسـامحة، لأن هذه المسـامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له.

الشـخصي الذي لا يتعدد بتبادل الحالات، فمع فرض التسـامح العرفي في الموضوع لا مانع من اسـتصحاب كريته بخلاف المقام حيث يكون مستصحب الوجوب أمراً كلياً يتعدد بتبدل الحالات، فالتسامح العرفي فيه لا يغني إلا بتسامح آخر في أن الحالة ليست قيداً للموضوع بل ظرفا للحكم. فلاحظ.

(١) فيقـال: كان وجـوب الصـلاة مثلا ثابتـاً، فهو كـما كان، فيثبت وجوب الباقـي بعـد تعذر المقـام، نظير اسـتصحاب وجود الكـر في الحوض لا ثبـات كرية الموجود. لكنه من الأصل المثبت كما سيأتي.

وفيـما(١) لـو كان المفقود شرطـاً، فإنه لا يجري الاسـتصحاب على الأول(٢) ويجري على الأخيرين.

الصحيح من هذه التوجيهات

وحيث إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط، كشف عن فساد التوجيه الأول(٣).

وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصف بها(٤)، كشف عن صحة الأول من الأخيرين(٥).

لكن الإشـكال بعد في الاعتماد على هذه المسـامحة العرفية المذكورة،

---

(١) عطـف عـلى (فيـما) في قولـه: «و يظهـر فائـدة مخالفـة التوجيهـات فيـما إذا...».

(٢) كأنه لعدم وجوب الفاقد للشرط في ضمن المشروط لمباينته له.

وفيـه: أن موضوع الاسـتصحاب في المقام ذات المـشروط التي هي واجبة في ضمـن وجـوب المشروط المتحدة مع الفاقـد خارجاً، لا الذات المقيـدة بفقد الشرط المباينة للمشروط.

وإلا لامتنع الاسـتصحاب في فقد الجزء أيضاً، فإن البعض المقيد بفقد الجزء المتعذر مباين للكل مباينة الشيء بشرط لا للشيء بشرط شيء، كما لا يخفى. فالظاهر عـدم الفرق بين فقد الجزء وفقد الشرط في المقـام. وعليه يبتني جريان أصالة البراءة عند الشك في شرطية شيء كما تقدم في محله.

(٣) وكذا عن فسـاد الثالث، لانه يقتضي جريان الاستصحاب في صورة فقد معظم الاجزاء كالأول.

(٤) يسـتصحب وجود الكر في الحوض. لكنه ليـس لإباء العرف له بل لأنه من الأصل المثبت.

(٥) عن بطلان الثاني أيضاً.

إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب(١)، والظاهر عدم الفرق.

عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف أو قبله

ثم إنه لا فرق ـ بناء على جريان الاستصحاب ـ بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقده قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرايطه(٢)، لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرايط فعلاً(٣). نعم، هنا(٤) أوضح.

وكذا لا فرق ـ بناء على عدم الجريان ـ بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال(٥).

---

(١) هذا وحده لا يكفي بعد عدم مساعدة الأدلة عليه كما يأتي في محله. فالتحقيق ان الوجوه الثلاثة لا مجال للاعتماد عليها.

وقد تقدم بعض الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين. فراجع.

(٢) فهو راجع إلى الاستصحاب التعليقي الذي عرفت من المصنفﭭ جريانه وعرفت منا الإشكال فيه.

نعم بناء على ما حكي عنهﭭ في مبحث الواجب المشروط من رجوع الشرط إلى المادة ـ وهي الواجب ـ لا الهيئة ـ الدالة على الوجوب ـ يكون الوجوب فعلياً لا معلقاً، فلا إشكال في استصحابه من هذه الجهة.

(٣) فقبل تحققها لا وجود له حتى يستصحب.

(٤) يعني: فيما إذا اجتمعت شرائط الوجوب وكان الوجوب فعلياً.

(٥) كما هو الحال بناء على الرجوع إلى قاعدة الاشتغال عندالدوران بين

تخيل ودفع

وربما يتخيل: أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الاتيان بذلك الجزء(١) لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضٍ لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء(٢).

وفيه: ما تقدم(٣)، من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل(٤) لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت(٥). ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت

الأقل والأكثر الارتباطيين، فيما لو كان المتعذر هو المشكوك الجزئية.

(١) يعني: في حال القدرة عليه.

(٢) يعني: من دون حاجة إلى الوجوه الثلاثة المتقدمة التي تجري لو كان المتعذر مما ثبتت جزئيته بدليل اجتهادي.

لكن لو فرض حكم العقل بذلك مع الشك في جزئية المتعذر فلا اشكال في حكمه به مع العلم بجزئيته لثبوتها بالدليل الاجتهادي. وعليه فهذا الوجه لا يصلح للتفصيل بين ما ثبت بدليل اجتهادي وما ثبت بقاعدة الاشتغال، بل هو ـ لو تم ـ وجه آخر غير الوجوه الثلاثة المتقدمة يجري فى الأمرين ويقتضي الاحتياط سواءً كان المتعذر مشكوك الجزئية أم معلومها. فتأمل جيداً.

(٣) في مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين.

(٤) يعني: فلا يكون وجهاً للاستصحاب. هذا مع أن العقل إنما يحكم به مع الشك في الامتثال والفراغ بعد العلم بثبوت التكليف بالمركب، لا مع احتمال سقوط التكليف به بسبب تعذر ما يحتمل جزئيته فيه. فلاحظ.

(٥) لأن بقاء التكليف بالمركب مع الاتيان بفاقد مشكوك الجزئية ملازم لأخذه فيه.

الجزء بالدليل وبالأصل، لما عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف(١)، وإن كان بينهما فرق، من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين(٢)، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي(٣)، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى(٤)، إلا في بعض مواردها بمساعدة العرف(٥).

---

(١) كما هو مبني التوجيه الثالث.

(٢) للعلم بارتفاع وجوب المقام والشك في حدوث الوجوب على الناقص عند ارتفاعه. لكنه راجع إلى وجوب الناقص من أول الأمر مع التام بنحو تعدد المطلوب لا حدوثه بعد ارتفاعه فهو من القسم الأول من القسم الثالث الذي ذهب المصنف إلى جريانه. فتأمل.

(٣) فإن التكليف الواقعي ان كان متعلقاً بالاكثر فهو باقي لانه لم يمتثل بالاتيان بالاقل وإن كان متعلقاً بالاقل فقد سقط بالامتثال.

فهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي لكن هذا يجري أيضاً فيما....لو كان المتعذر مشكوك الجزئية غايته أن يكون دائراً بين ما هو مقطوع البقاء ومشكوك الارتفاع وهو بحكم القسم المذكور ان لم يكن منه فلاحظ.

(٤) لكن عدم الجريان في الصورة الأولى مبني على عدم جريان الأصل المثبت. أما بناء على جريانه ـ كما هو مفروض الكلام هنا، فلا فرق بين جميع أقسام استصحاب الكلي في الجريان.

فالفرق المذكور في كلام المصنف قدس سره ـ لو تم ـ ليس بفارق.

(٥) كما في استصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه على ما سبق

نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين

ثم اعلم: أنه نسب إلى الفاضلين ﭭ التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة، في مسألة الأقطع.

والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق: أن غسل(١) الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر، انتهى.

المناقشة في هذه النسبة

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة.

ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه(٢)، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب(٣).

الكلام فيه.

(١) في محل نصب بقوله: «الاستدلال على...» على نزع الخافض.

(٢) كأنه إشارة إلى قاعدة الاشتغال، بدعوى: أن الشك في المقام لما كان في سقوط ـ مع أنه لا وجه لعدّ قاعدة الاشتغال وجها للاستصحاب ـ التكليف بالباقي فالأصل عدمه وبقاء شغل الذمة.

وفيه: أن سقوط التكليف به ضمنا تبعاً لسقوط التكليف بالمقام قطعي، والشك إنما هو في حدوث تكليف استقلالي به والأصل البراءة. مع أن الشك في السقوط ناش من احتمال دخل المتعذر لا من الشك في الامتثال كي تجري قاعدة الاشتغال.

نعم قد يكون مقتضي للاشتغال بالطهارة وجوب غسل الباقي من العضو لان المقام من موارد الشك في المحصل.

(٣) والظاهر حينئذٍ رجوعه للتوجيه الأول من التوجيهات الثلاثة المتقدمة

ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كل من الأجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن من الجميع، لكنه ضعيف احتمالاً(١) ومحتملاً(٢).

من المصنف .

(١) لبعده عن ظاهر العبارة المتقدمة، لظهورها في ان عدم الاعتناء باحتمال ارتفاع التكليف لانه شك في السقوط، لا لمنافاته لعموم دليل التكليف.

(٢) لعدم إطلاق يقتضي وجوب كل جزء بنفسه غير مرتبط ببقية الاجزاء، إذ ليس هنا إلا ما دل على وجوب الوضوء، وهو ظاهر في الارتباط بين اجزائه. ولا اقل من عدم ظهوره في إطلاق وجوب كل منها. فلاحظ.

الأمر الثاني عشر

جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف والدليل عليه من وجوه:

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه، أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة.

ويدل عليه وجوه:

الوجه الأول

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار(١).

الوجه الثاني

الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين، كما في الصحاح. ولا خلاف فيه ظاهراً.

ودعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو

(١) لكنه ليس مهماً بعد قرب كونه مستنداً إلى فهمه من الأخبار، فلا يكون دليلاً آخر غيرها.

إلا أن يدعى كشفه عن قرينة مقتضية لحملها على ذلك وإن كانت مجملة في أنفسها أو ظاهرة في خلافه. فلاحظ.

الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها ـ مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم(١) ـ موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار(٢).

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»، فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن»، حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بين عنه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعله شيء اوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، فإن كلمة (لعل) ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله عليه السلام:

---

(١) كما لعله ظاهر روايات قاعدة الفراغ والتجاوز. بل لعله ظاهر روايات الشك في ركعات الصلاة بقرنية جعل الظن في بعضها من صور الشك المفروض. فلاحظها.

(٢) إذ ظاهره انحصار الأمر بهما وعدم وجود حالة ثالثة، وإلا كان المناسب التعرض لحكمها.

«اليقين لا يدخله الشك»(١).

الوجـــه الثـالـث

الثالـث: أن الظـن الغير المعتبر إن علـم بعدم اعتبـاره بالدليل(٢)**، فمعنـاه أن وجوده كعدمه عند الشـارع**(٣)**، وأن كل ما يترتب شرعاً على**

---

(١) فإنه ظاهر في أن الصوم للرؤية مقتضى عدم الاعتناء بالشك بعد اليقين، ولو كان المراد بالشـك خصوص تساوي الطرفين لم يصح التفريع، لامكان الاعتماد عـلى الظـن في الصوم والافطار أو على الأصل في ظرفـه دون الرؤية مع عدم منافاته لإلغاء الشك عملاً كما لعله ظاهر.

ثـم إنه يمكـن تقريب ما ذكـره المصنفﷺ بأنه لا اشـكال في شـمول الحكم للوهـم الـذي يكون انتفاض الحالة السـابقة معـه مرجوحاً، ولا وجه لـه إلا عموم الشك لغير اليقين وعدم اختصاصه بتساوي الطرفين.

اللهـم إلا أن يدعـى أن ثبـوت الحكم في الوهـم بعد ثبوته في الشـك بالمعني الاخـص إنـما هو للأولويـة القطعيـة، لا لدخوله في مفـاد الأدلة. لكنـه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٢) كالقياس.

(٣) يعنـي: أنـه لـو فرض اختصـاص أخبار الاسـتصحاب بالشـك بالمعنى الاخـص المقابل للظن، فادلة عدم اعتبار الظن المذكور تقتضي اجراء أحكام الشـك شرعاً، لانها راجعة إلى إلغائه وتنزيل وجوده منزلة عدمه فهو بمنزلة الشك شرعاً في ترتيب أحكامه عليه ومنها عدم نقض اليقين به.

وإن شـئت قلـت: أدلة عـدم اعتبار الظن المذكـور تكون حاكمـة على أخبار الاسـتصحاب ومنزلـة له منزلة الشـك، كما تكون أدلـة اعتبار الظـن حاكمة عليها ومنزلة له منزلة اليقين في نقض اليقين السابق به.

وفيـه: أن أدلة عدم اعتبار الظن المذكور إنما تقتـضي الغاءه عملاً بمعنى عدم كونه حجة، لا إلغاءه شرعاً مطلقاً بمعنى عدم ترتيب أحكام الظن عليه وأن وجوده

تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشك(١)، فتأمل جداً.

كعدمه.

كيف وهي لا تتضمن نفي عنوان الظن عنه تنزيلاً، ولذا لا إشكال ظاهراً في ترتب أحكام الظن الاخرى عليه. مع أن إلغاءه وتنزيله منزلة العدم لا يقتضي تنزيله منزلة الشك بالمعنى الاخص، ليترتب عليه أحكامه الشرعية، ومنها عدم ناقضيته لليقين.

ومنه يظهر أنه لا وجه لدعوى حكومة أدلة عدم اعتبار الظن المذكور على أدلة الاستصحاب، لعدم دخل أحدهما بالآخر أصلاً.

ولا وجه لقياسه بحكومة أدلة أعتبار الامارات على أدلة الاستصحاب، إذ بناء على ظهور أدلة اعتبارها في تنزيلها منزلة اليقين يتعين ترتيب أحكامه ومنها ناقضيته لليقين. وإن كان المبنى المذكور لا يخلو عن اشكال على ما يأتي الكلام فيه في محله.

(١) كأنه من جهة انه إذا كان عدم التعبد الواقعي بالظن موجباً لكونه بمنزلة الشك ـ كما سبق منه ـ فمع فرض الشك فيه يحتمل كون الظن بمنزلة الشك، وحيث أن النقض به يتوقف على عدم إلغائه واقعاً مع الشك فيه يكون النقض به مستنداً إلى الشك المذكور، لا إلى العلم بعدم الالغاء، فيدخل في عموم عدم جواز نقض اليقين بالشك.

وفيه ـ مع ابتنائه على ما عرفت فساده ـ أن الشك في دليل الاستصحاب يراد به الشك بالواقع، لا ما يعم الشك بالحجية، غايته أنه مع الشك في الحجية يحتمل كون الظن بمنزلة الشك بالواقع ـ بناءً على ما سبق منهﷺ ـ الذي هو ليس بناقض شرعاً، فيمتنع التمسك بعموم عدم جواز نقض اليقين بالشك، لانه نظير التمسك

هـذا كله على تقدير اعتبار الاسـتصحاب من باب التعبد المسـتنبط من الأخبار.

وأما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السـابق، فظاهـر كلماتهـم أنـه لا يقـدح فيه أيضـاً وجود الأمـارة الغير المعتـبرة(١)، فيكـون العـبرة فيـه عندهـم بالظـن النوعـي وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الـكلي، من غير التفات إلى وجـود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد.

واعلم: أن الشهيدﭬ في الذكرى ـ بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم

بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام الذي لا اشكال في امتناعه.

ثـم إنه ليس المـراد بناقضية الظن غير المعتبر البناء لاجلـه على انتفاض الحالة السـابقة إذ يكفـي في بطلانـه عدم ثبـوت الدليل عـلى حجيته أو ثبـوت الدليل على عدمها بلا حاجة إلى الوجوه المذكورة في كلام المصنفﭬ أو غيرها. بل

المراد البناء لاجله على عدم التمسك باليقين السابق في حالة الظن، والرجوع إلى مقتـضى الأصـل الأولى، فإن الرجوع في الحال اللاحق إلى مقتضي اليقين السـابق لمـا كان عـلى خـلاف الأصـل ومحتاجـاً إلى تعبـد شرعـي، فمع فـرض قصـور أدلة الاسـتصحاب عن شـمول الظـن يتعين البنـاء على عـدم الرجوع حينـه إلى مقتضى اليقـين السـابق، بل يرجع فيه إلى مقتـضى الأصول الأخر المقتضيـة للعمل تارة على طبق الحالة السابقة وأخرى على خلافها على اختلاف الموارد. فلاحظ.

(١) لكـن سـبق منـه في الأمـر الرابـع مـن الامـور التـي ذكرهـا في مقدمـة الاستصحاب نقل بعض الكلمات الظاهرة في خلاف ذلك.

الحدث على الطهارة ـ قال:

كلام الشهيد في الذكرى

تنبيه: قولنا: «اليقين لا يرفعه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، لامتناع ذلك، ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعني به: أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات(١) وغيرها، انتهى.

توجيه كلام الشهيدﭭ

ومراده من الشك معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما اورد عليه: من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

ما يرد على هذا التوجيه

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أن الشهيدﭭ في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»، ولا ريب أن الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة ما كان(٢)، نظير المشكوك

---

(١) تقدم في الأمر الرابع من الامور التي ذكرها في مقدمة الاستصحاب توجيه المراد بذلك.

(٢) لكن هذا لو تم فلا وجه لوروده في المقام، لانه لم يتقدم من الشهيدﭭ ولا من المصنفﭭ دعوى كون الاحتمال موهوماً حتى يتوجه الإشكال المذكور، وإنما تقدم في توجيه كلام الشهيد أن مراده من الشك معناه اللغوي، لا خصوص تساوي الطرفين.

اللهم إلا أن يقال: إنما احتج إلى دعوى ذلك لاجل توهم توقف رفع التنافي

الـذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنونـاً بعد ملاحظة الغلبة. وعلى تقديـر إرادة الاحتـمال الموهوم ـ كـما ذكره المحقق [خ.ل] الخوانسـاري ـ فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المسـتفاد(١) من عدم رفع الأول للثـاني(٢). وإرادة اليقـين السـابق والشـك اللاحـق(٣) يغني عـن إرادة خصوص الوهم من الشك(٤).

بـه وأن الذي يجتمع مـع الظن هو خصوص الوهم لا الشـك بالمعنى الاخص، فهو راجـع إلى دعوى كـون الاحتمال في المقام موهوماً، فيتوجه الإشـكال عليه بانه ليس موهومـاً بحسـب ذاته في ظرف وجـوده، وإنما صار موهوماً بلحاظ الاسـتصحاب وإبقاء ما كان.

نعم يرد على ما ذكره المصنفﷺ أن هذا إنما يمنع من إرادة الوهم من الشـك في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشـك» لكون الملحوظ هو الشك في نفسه حال حدوثه، لا من قول الشـهيدﷺ: «فيؤل إلى اجتماع الظن والشـك» فإن الشـهيد إنما ذكر ذلك بعـد فرض جريـان أصالة بقاء ما كان، ومـن الظاهر أنه بعد فـرض جريانها ينقلب الشـك وهمـاً ـ بناءً على أنهـا تفيد الظن، كما هـو مبنى كلام المصنـفﷺ هنا ـ فكلام الشهيدﷺ ليس من تتمة توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» بل هو أمر آخر ذكره بعـد توجيـه كلامهم بأن المراد إبقاء حكم اليقين. وعليه ينحصر دفع اشـكال امتناع اجتماع الظن والشك بما ذكره الخونساري من ان المراد من الشك الوهم. فلاحظ.

(١) نعت لقوله: «اجتماع» في قوله: «توهم اجتماع الوهم...».

(٢) يعني: في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٣) كماتقدم في كلام الشهيدﷺ في مقام توجيه كلامهم.

(٤) يعني: فلا فائدة في ذكر الخونساري لذلك. لكن عرفت أن الخونساري في مقـام توجيـه قول الشـهيد: «فيؤل إلى اجتماع الظـن...» لا في مقـام توجيه وقولهم:

وكيف كان، فما ذكره المورد ـ من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً ـ في محله(١).

المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»

فالأولى أن يقال: إن قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد، إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع(٢). ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول(٣)، وإنما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق(٤)، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً(٥).

«اليقين لا يرفعه الشك».

(١) لم يتضح الوجه في ورود ذلك على الشهيدﰿ بعد ماسبق. اللهم إلا أن يريد انه تام في نفسه لاوارد على الشهيدﰿ .

(٢) فإن الحكم بعدم ارتفاع أحدى الحالتين بالأخرى ظاهر في اجتماعهما.

(٣) لانه من الامور الوجدانية التكوينية فلا يمكن الحكم بها شرعاً.

(٤) وإلى هذا يرجع كلام الشهيدﰿ في توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٥) يعني: فلا موجب لحمله على الوهم. لكن عرفت أن الحمل المذكور إنما هو لقول الشهيدﰿ: «فيؤل الأمر إلى اجتماع الظن...» لا لقولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

ثم إنه تقدم من المصنفﰿ في الأمر الرابع من مقدمة الاستصحاب التعرض لكلام الشهيد المذكور هنا، وحمله على ما قد ينافى حمله له هنا، كما قد يظهر بالتأمل فيما ذكرناه هناك.

المحتويات

المقام الثاني: في الاستصحاب

الاستصحاب لغة واصطلاحاً ٧

تعريف صاحب القوانين والمناقشة فيه ٩

توجيه تعريف القوانين. ٩

عدم تمامية التوجيه المذكور ١٠

تعريف شارح المختصر ١٠

تعريف صاحب الوافية ١١

الكلام في أمور:

الأمر الأول: هل الاستصحاب أصل عملي أو أمارة ظنية؟ ١٣

المختار كونه من الأصول العملية ١٤

الأمر الثاني: الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية ١٦

الأمر الثالث: هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟ ١٨

بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية ١٨

بناءً على كونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض ١٩

الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعية ٢٠

كلام السيد بحر العلومﭬ فيما يرتبط بالمقام ٢٢

المناقشة فيما أفاده السيد بحر العلومﭬ ٢٣

الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية ٢٣
الأمر الرابع: مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد ٢٥
ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن.............. ٢٥
كلام الشيخ البهائيﷺ في أن المناط الظن الشخصي ٢٦
ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك ٢٦
استظهار ذلك من كلام الشهيدﷺ في الذكرى......................... ٢٧
الأمر الخامس: تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء ٢٩
الاستصحاب القهقرى ٣٠
المعتبر هو الشك الفعلي ٣٠
الأمر السادس: تقسيم الاستصحاب من وجوه:.......................... ٣٣
تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب ٣٤
المستصحب إمّا وجودي وإمّا عدمي ٣٤
كلام شريف العلماءﷺ في خروج العدميات من محل النزاع......... ٣٤
المناقشة فيما أفاده شريف العلماءﷺ ٣٥
قيام السيرة على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية في باب الألفاظ ٣٥
كلام الوحيد البهبهانيﷺ في ذلك ٣٦
ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته........................ ٣٦
التتبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محل النزاع ٣٩
ظاهر جماعة خروج بعض العدميات عن محل النزاع...................... ٣٩
المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية...................... ٤٠
وقوع الخلاف في كليهما ٤١
للحكم الشرعي إطلاقان: إطلاق الحكم الكلي وإطلاق ما يعم الحكم الجزئي...... ٤١
إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الأول ٤١
تقسيم المحقق الخوانساريﷺ الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الثاني ٤٢
الأقوى في حجية الاستصحاب من حيث هذا التقسيم ٤٣

المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي.......................... ٤٤
القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره ٤٤
تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب ٤٦
دليل المستصحب إما الإجماع وإما غيره............................ ٤٦
المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي ٤٦
الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ٤٧
عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها.......... ٥٢
استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية ٥٤
دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ ٥٦
دليل الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه ٦١
منشأ الشك إما اشتباه الأمر الخارجي وإما اشتباه الحكم الشرعي.......... ٦١
دخول القسمين في محل النزاع ٦١
المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية................ ٦٢
كلام المحدث الاسترآبادي قدس سره في الفوائد المدنية......................... ٦٢
كلامه قدس سره في الفوائد المكية ٦٣
الشك في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع ٦٣
محل الخلاف في هذه الصور... ٦٤
الشك إمّا في المقتضي وإمّا في الرافع ٦٥
أقسام الشك من جهة الرافع ٦٦
محل الخلاف من هذه الأقسام.. ٦٦
الأقوال في حجية الاستصحاب ٦٨
أقوى الأقوال ٧٠
مختار المصنف والمحقق قدس سرهما حجية الاستصحاب عند الشك في الرافع دون المقتضي . . ٧٠
كلام المحقق قدس سره في المعارج... ٧٠

الاستدلال على المختار بوجوه:
الأول: ظهور كلام جماعة في الاتفاق عليه ٧٢
الثاني: الاستقراء ٧٣
الثالث: السنة: صحيحة زرارة الأولى ٧٤
تقرير الاستدلال ٧٥
معنى الرواية ٧٥
كون اللام في (اليقين) للجنس ٧٦
صحيحة زرارة الثانية ٧٨
فقه الحديث ومورد الاستدلال ٨٠
صحيحة زرارة الثالثة ٨٦
التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحة ٨٦
المراد من (اليقين) في هذه الصحيحة ٨٧
المراد من (البناء على اليقين) في الأخبار ٨٨
الاستدلال بموثقة إسحاق ابن عمار والإشكال فيه ٩٢
الاستدلال برواية الخصال ورواية أخرى ٩٤
المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين ٩٤
إمكان دفع المناقشة المذكورة ٩٧
مكاتبة علي بن محمد القاساني ٩٨
تقريب الاستدلال ٩٨
تأييد المختار بالأخبار الخاصة:
رواية عبد الله بن سنان ٩٩
موثقة عمار ١٠٠
معنى الموثقة إما الاستصحاب أو قاعدة الطهارة ١٠٢
عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من الموثقة ١٠٦
كلام صاحب الفصول في جواز إرادة كليهما منها ١٠٦

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول ١٠٧
الظاهر إرادة القاعدة ١١٠
الروايتان الثالثة والرابعة ١١١
اختصاص الأخبار بالشك في الرافع ١١٣
تأمل المحقق الخوانساريﷺ في الاستدلال بالأخبار على الحجية مطلقاً ١١٣
المراد من (نقض اليقين) ١١٦
حجة القول الأول
الاستدلال على الحجية مطلقاً بوجوه:
الوجه الأول والمناقشة فيه ١٢٢
الوجه الثاني ١٢٣
المناقشة في الوجه الثاني ١٢٤
الوجه الثالث ١٢٧
المناقشة في الوجه الثالث ١٢٨
دعوى أن وجود الشيء سابقاً يقتضي الظن ببقائه والجواب عنها ١٢٨
كلام السيد الصدرﷺ في المقام ١٣٠
المناقشة فيما أفاده السيد الصدرﷺ ١٣١
كلام صاحب القوانين في المقام ١٣٢
المناقشة فيما أفاده صاحب القوانين ١٣٥
الوجه الرابع ١٣٨
المناقشة في الوجه الرابع ١٣٩
كلام الشيخ الطوسيﷺ في العدة ١٤٠
حجة القول الثاني
الاستدلال على عدم الحجية مطلقاً بوجوه:
الوجه الأول: دعوى أن الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل ١٤٢
المناقشة في ذلك ١٤٢

الوجه الثاني: لزوم القطع بالبقاء بناءً على حجية الاستصحاب ١٤٥
المناقشة فيه ١٤٦
الوجه الثالث: لزوم التناقض بناءً على الحجية ١٤٦
المناقشة فيه ١٤٦
الوجه الرابع: استلزام القول بالحجية ترجيح بينة النافي ١٤٧
المناقشة في ذلك ١٤٨
حجة القول الثالث
القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ١٥٠
عدم استقامة هذا القول بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ١٥١
معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي ١٥٤
ما يمكن أن يحتج به لهذا القول ١٥٦
المناقشة في الاحتجاج المذكور ١٥٧
حجة القول الرابع
حجة القول بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي مطلقاً ١٦٠
المناقشة في الحجة المذكورة ١٦٠
حجة القول الخامس
التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره ١٦٦
كلام المحدث الاسترآبادي ﷺ في الاستدلال على هذا القول ١٦٦
المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي ﷺ ١٦٨
حجة القول السادس
التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره والجواب عنه ١٧٤
حجة القول السابع
تفصيل الفاضل التوني ﷺ بين الحكم التكليفي والوضعي ١٧٤
كلام الفاضل التوني ﷺ ١٧٥
المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني ﷺ ١٨٠

الكلام في الأحكام الوضعية ١٨٢
هل الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول، أو لا؟ ١٨٢
كلام السيد الكاظمي قدس سره ١٨٣
مناقشة كلام السيد الكاظمي قدس سره ١٨٤
الكلام في الصحة والفساد ١٨٩
رجوعٌ إلى كلام الفاضل التوني قدس سره وما أورد عليه وجوابه ١٩٢
التعليق على ما ذكره الفاضل التوني قدس سره ١٩٩
شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ٢١٣
الجواب عن هذه الشبهة ٢١٧

حجة القول الثامن

التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ونسبته إلى الغزالي ٢٢١
ظاهر كلام الغزالي إنكار الاستصحاب مطلقاً ٢٢١
منشأ نسبة هذا التفصيل إلى الغزالي ٢٢٢
كلام الغزالي ٢٢٣
نسبة شارح المختصر القول بحجية الاستصحاب مطلقاً إلى الغزالي ٢٢٦
كلام السيد الصدر قدس سره في الجمع بين قولي الغزالي ٢٢٦
المناقشة فيما أفاده السيد الصدر قدس سره ٢٢٧

حجة القول التاسع

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ٢٣٢
ما استدل به في المعارج على هذا القول ٢٣٢
المناقشة في الدليل المذكور ٢٣٣
الأولى في الاستدلال على هذا القول ٢٣٣
مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق قدس سره ٢٣٤
المناقشة في المبنى المذكور ٢٣٥
توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق قدس سره ٢٣٧

حجة القول العاشر

التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه ٢٤٠
ما استدل به المحقق السبزواري ﵀ على هذا القول ٢٤٠
المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري ﵀ ٢٤٢

حجة القول الحادي عشر

التفصيل المتقدم مع زيادة الشك في مصداق الغاية ٢٤٨
استدلال المحقق الخوانساري ﵀ على هذا القول ٢٤٨
كلام آخر للمحقق الخوانساري ﵀ ٢٥٦
المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري ﵀ ٢٦٠
توجيه ما ذكره المحقق الخوانساري ﵀ في الحكم التخييري ٢٦٨
توجيه المحقق القمي ﵀ ٢٦٨
المناقشة في توجيه المحقق القمي ﵀ ٢٦٨
ما أورده السيد الصدر ﵀ على المحقق الخوانساري ﵀ ٢٧١
المناقشة في الإيراد ٢٧٢
رجوعٌ إلى كلام المحقق الخوانساري ﵀ ٢٧٣
أقوى الأقوال القول التاسع وبعده المشهور ٢٨٣

ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: أقسام استصحاب الكلي ٢٨٥
جواز استصحاب الكلي والفرد في القسم الأول ٢٨٥
جواز استصحاب الكلي في القسم الثاني دون الفرد ٢٨٦
توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه ٢٨٨
ظاهر المحقق القمي ﵀ عدم جريان الاستصحاب الكلي ٢٨٩
المناقشة فيما أفاده المحقق القمي ﵀ ٢٩٠
القسم الثالث من استصحاب الكلي وفيه قسمان ٢٩١
هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟ ٢٩٢

مختار المصنف هو التفصيل ٢٩٤
العبرة في جريان الاستصحاب ٢٩٦
كلام الفاضل التونيﯥ تأييداً لبعض ما ذكرنا وبعض مناقشاته ٢٩٧
المناقش فيما مثّل به الفاضل التونيﯥ لما نحن فيه ٣٠٢
التنبيه الثاني: الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات ٣٠٥
أقسام استصحاب الزمان والزمانيات ثلاثة:
استصحاب نفس الزمان ٣٠٦
استصحاب الأمور التدريجية غير القارّة ٣١٠
استصحاب الأمور المقيدة بالزمان ٣١٥
ما ذكره الفاضل النراقيﯥ: من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً مع استصحاب وجوده ٣١٦
كلام الفاضل النراقيﯥ ٣١٦
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقيﯥ ٣١٩
الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً ٣١٩
مناقشة ثانية فيما أفاده النراقيﯥ ٣٢٢
مناقشة ثالثة فيما أفادهﯥ ٣٢٥
التنبيه الثالث: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية ٣٢٧
عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي أيضاً ٣٢٩
هل يجري الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي؟ ٣٣١
ما يظهر مما ذكرنا ٣٣٢
التنبيه الرابع: الكلام في الاستصحاب التعليقي ٣٣٩
توضيح هذا الاستصحاب ٣٣٩
كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي ٣٤٠
المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل ٣٤٠
بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي ودفعها ٣٤٢

مختار المصنف ﷺ في المسألة ٣٤٤
التنبيه الخامس: الكلام في استصحاب أحكام الشرائع السابقة ٣٤٦
ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب ٣٤٦
المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول ٣٤٧
وجهٌ آخر للمنع ودفعه ٣٥٠
ما ذكره المحقق القمي ﷺ في وجه المنع ٣٥٢
الجواب عما ذكره المحقق القمي ﷺ ٣٥٢
الثمرات الست لهذه المسألة ومناقشتها ٣٥٣
التنبيه السادس: عدم ترتب الآثار غير الشرعية على الاستصحاب والدليل عليه ... ٣٦٣
المراد من نفي الأصول المثبتة ٣٦٦
عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً ٣٦٧
ما استدل به صاحب الفصول على عدم حجية الأصل المثبت ٣٧٠
المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول ٣٧٠
وجوب الالتزام بالأصول المثبتة بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ٣٧٢
فروعٌ خمسة تمسكوا فيها بالأصول المثبتة ٣٧٤
عدم عمل الأصحاب بكل أصل مثبت ٣٨١
حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة ٣٨٢
نماذج من خفاء الواسطة ٣٨٣
التنبيه السابع: الكلام في جريان أصالة تأخر الحادث ٣٨٦
صور تأخر الحادث ٣٨٧
إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان ٣٨٨
إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر وجهل تاريخهما ٣٩١
لو كان أحدهما معلوم التاريخ ٣٩٣
قولان آخران في هذه الصورة ٣٩٤
صحة الاستصحاب القهقرى بناءً على الأصل المثبت ٣٩٩

الاتفاق على هذا الاستصحاب في الأصول اللفظية ٤٠٠
التنبيه الثامن: هل يجري استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد؟ ... ٤٠١
مختار المصنف التفصيل ٤٠٣
التمسك باستصحاب حرمة القطع ومناقشته ٤٠٥
التنبيه التاسع: الكلام في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية ٤٠٧
لو شك في نسخ أصل الشريعة ٤١٠
تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه ٤١٢
بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي ومناقشتها ٤١٢
الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه أخر ٤٢١
كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق ٤٢٨
التنبيه العاشر: الكلام في دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص ٤٣٠
الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء ٤٣٠
هل يجري استصحاب حكم المخصص مع العموم الأزماني أم لا؟ ٤٣١
إذا كان العموم الأزماني استمرارياً ٤٣٢
المخالفة لما ذكرنا في موضعين:
الأول: ما ذكره المحقق الثاني قدس سره في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه ٤٣٤
الثاني: ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره.......................... ٤٣٦
المناقشة فيما أفاده بحر العلوم قدس سره ٤٣٨
توجيه كلام بحر العلوم قدس سره ٤٤١
التنبيه الحادي عشر: لو تعذر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟.... ٤٤٤
الإشكال في هذا الاستصحاب............................. ٤٤٤
توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثة............................. ٤٤٤
ثمرة هذه التوجيهات ٤٤٧
الصحيح من هذه التوجيهات ٤٤٨

عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف
أو قبله ٤٤٩
تخيل ودفع ٤٥٠
نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين ٤٥٢
المناقشة في هذه النسبة ٤٥٢
التنبيه الثاني عشر: جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف والدليل عليه من
وجوه ثلاثة ٤٥٤
كلام الشهيدﭬ في الذكرى ٤٥٩
توجيه كلام الشهيدﭬ ٤٥٩
ما يرد على هذا التوجيه ٤٥٩
المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» ٤٦١
المحتويات ٤٦٣